IRÈNE MÉLIKOFF

HADJI BEKTACH
UN MYTHE ET SES AVATARS



UNIVERSITY of
PENNSYLVANIA
LIBRARIES



WITHDRAWN
FROM
UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA
LIBRARIES

HADJI BEKTACH: UN MYTHE ET SES AVATARS

ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION

STUDIES AND TEXTS

EDITED BY

ULRICH HAARMANN

AND

WADAD KADI

VOLUME 20





Hadji Bektach par Fikret Otyam



HADJI BEKTACH
UN MYTHE ET SES AVATARS

Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie

PAR

IRÈNE MÉLIKOFF



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1998

BP
189.7
B4
M45
1998

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Mélikoff, Irène.
Hadji Bektach : un mythe et ses avatars : genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie / par Irène Mélikoff.
p. cm. — (Islamic history and civilization. Studies and texts, ISSN 0929-2403 ; v. 20)
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 9004109544 (cloth : alk. paper)
1. Bektashi. 2. Sufism–Turkey. 3. Haci Bektaş Veli, 13th cent.
I. Title. II. Series.
BP189.7.B4M45 1998
297'.65–dc21 97-35874
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

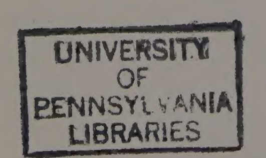
Mélikoff, Irène:
Hadji Bektach : un mythe et ses avatars : genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie / par Irène Mélikoff. - Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1998
(Islamic history and civilization ; Vol. 20)
ISBN 90-04-10954-4

ISSN 0929-2403
ISBN 90 04 10954 4

© Copyright 1998 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS



A mes filles
et à mes petits-enfants

et à la mémoire de celui qui m'a
ouvert les « Quatre Portes » :
Hasan Arıklıgil.

« Quoi qu'on fasse, on reconstruit toujours le monument à sa manière.
Mais c'est déjà bien de n'employer que des pierres authentiques. »
(Marguerite Yourcenar, *Carnets de notes des « Mémoires d'Hadrien »*).

TABLE DES MATIERES

DEUXIÈME PARTIE : L'EVOLUTION DU MYTHE

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Dans la mesure du possible, nous nous sommes efforcée de donner une orthographe française aux noms propres, termes et toponymes courants : exemple Hadji Bektach, derviche, cheykh, chah, Soufisme, etc. . . .

Pour les termes techniques, les noms propres et les toponymes inhérents à l'histoire et à la géographie turques, nous avons eu recours à l'alphabet turc.

Pour la description détaillée de celui-ci, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Louis Bazin, *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, Paris 1978 (2ème édition revue et corrigée), pp. 9–13.

Nous rappelons les différences de l'alphabet turc par rapport au français :

Voyelles :

Le *ı* (i sans point) se prononce comme le *i* dur du russe (*y* selon la transcription usuelle des langues slaves).
Les *ö* et *ü* se prononcent comme en allemand.
Le *u* se prononce *ou*.
Il *y* a en turc deux classes de voyelles : antérieures (*e, i, ö, ü*) et postérieures (*a, ı, o, u*). Le son des consonnes peut varier selon la classe des voyelles : ainsi, le *l* devant voyelle postérieure se prononce comme de *l* dur du russe ; avec les voyelles antérieures, il correspond au *l* du français.

Consonnes :

Le *c* se prononce *dj*.
Le *ç* se prononce *tch*.
Le *ş* se prononce *ch*.
Le *ğ* est un *g* doux qui se prononce *y* après les voyelles de la classe antérieure. Après les voyelles de la classe postérieure, il ne se prononce pas, mais la deuxième voyelle est allongée : ex. Ağa se prononce a'â.

Pour les mots arabes et persans, nous avons utilisé la graphie du turc, car ils font partie de la langue turque. Mais nous avons indiqué

par une apostrophe le son *ayn* : ex. Mes'ut, ma'lûm, la'net, camî'.

Cependant, à l'intérieur du turc, pour les mots et les noms courants, nous avons omis cette apostrophe : ex. ilim, ilmî, Ali, aşk, aşık.

Dans les mots arabes et persans, la voyelle postérieure qui suit le *l* mouillé porte un accent circonflexe : ex. Lâle, Celâl, lâzım. Il en est de même pour celle qui suit le k mouillé : ex. kâtip, Kâzım.

Dans les citations de poésies et de textes turcs, nous avons toujours fait accompagner l'original d'une traduction française. Dans la bibliographie, pour les titres des ouvrages en langue russe, nous avons utilisé la graphie courante pour la transcription des langues slaves.

AVANT-PROPOS

Ce livre se propose de faire une synthèse de plus d'un quart de siècle de recherches. Je me devais de le faire, ne fût-ce que pour justifier à mes propres yeux l'acharnement que j'ai mis à étudier une seule question, celle du Bektachisme-Alevisme, ce qui en fin de compte se ramène à celle de l'Islam populaire en Turquie.

Bien entendu, lorsque j'ai commencé à m'intéresser à ce problème, j'étais loin de me douter que j'y passerai une si grande partie de ma vie. Si j'avais pu le prévoir, il y a des chances que j'eusse fait marche arrière. Ce fut d'abord un engouement, mais peu à peu je suis devenue comme un chercheur rivé à son microscope et qui n'arrive pas à se détacher de son sujet de recherche, car il y a sans cesse des éléments nouveaux qui apparaissent. En fait, ce que je pensais d'abord être un sujet restreint, est devenu comme un océan qui a largement débordé des cadres de la Turquie proprement dite.

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il me faut expliquer le titre que j'ai donné à mon ouvrage :

Hadji Bektach : un mythe et ses avatars

La définition du « mythe » ne me paraît pas présenter de difficultés. Pour les ethnologues et les sociologues, historiens des religions, le « mythe », c'est une tradition sacrée, une histoire vraie, ou censée être vraie, qui s'est déroulée dans un temps primordial et dont les protagonistes sont toujours des êtres surnaturels, des saints ou des personnages divinisés. Le « mythe » se réfère à une réalité qui s'est passée en dehors du temps et qui est susceptible de se répéter, grâce aux rites. La répétition des rites, au cours d'une cérémonie religieuse ou d'un initiation, permet de réactualiser les faits qui se sont déroulés dans l'au-delà, en dehors du temps. Ainsi, la cérémonie du *Ayin-i Cem* des Bektachis-Alevis est la répétition sur terre du Banquet des Quarante qui a eu lieu dans l'au-delà, pendant la nuit du Miradj (l'Ascension du Prophète). On pourrait citer d'autres exemples, tirés des Mystères antiques, des religions actuelles, des sociétés réservées à des initiés, mais celui que nous venons de citer est suffisamment éloquent et mieux approprié à notre sujet.

Le « mythe » est donc une histoire sacrée qui concerne des divinités ou des personnages divinisés. Hadji Bektach fut un personnage réel, mais nous ne le connaissons vraiment que par des légendes. Ce que nous savons du personnage historique se résume en peu de choses. Nous savons à quel siècle il vivait, à quel milieu il appartenait, mais si la légende ne s'était pas emparée de lui, la place qu'il tiendrait serait bien succincte.

Il est devenu un personnage légendaire. On lui attribue des miracles, des faits surnaturels : il se métamorphose en oiseau, il fait jaillir des sources, il fait marcher des montagnes, il se réincarne, et par sa réincarnation il devient divinité. Bien plus qu'à l'histoire où sa place est petite, il appartient au monde du surnaturel. Il est donc un mythe, et un mythe vivant, car pour un grand nombre d'individus qui croient toujours en lui, il conserve son importance, son mystère et sa raison d'être.

Le terme « avatar » sera plus difficile à définir, à cause du sens péjoratif que ce mot a pris dans le langage courant. J'ai tenu néanmoins à l'utiliser, car sa signification première correspond à l'emploi que je lui donne. J'utilise « avatar » dans le sens qu'il a dans la religion indienne : « avatar », c'est la descente d'un dieu sur terre et ses différentes métamorphoses. « Métamorphoses », « transformations ». Il m'a semblé que ce sens correspondait parfaitement à ce que je voulais démontrer dans cet ouvrage : Hadji Bektach, etre divinisé, devenu lui-même un dieu, puisqu'il est une incarnation divine, a donné naissance à une religion populaire qui prendra, au cours des siècles, et des zones géographiques où elle se développera, différentes formes dont les deux principales sont le Bektachisme et l'Alevisme.

Il ne me reste plus qu'à définir et à expliquer ces deux termes qui s'appliquent à un fond commun, mais dont les embranchements tendent à se différencier.

* * *

Cet ouvrage se propose d'étudier le phénomène depuis la formation du Bektachisme à partir d'un saint populaire, et sans doute même à son insu.

Les premiers Bektachis, contemporains de la conquête de la Thrace et des Balkans par les Gazis Ottomans, se sont trouvés imbriqués dans cette conquête. Souvent, ils s'installèrent sur les terrains conquis, occupèrent les territoires dont les habitants avaient fui, y construi-

saient des *tekke* avec l'approbation du pouvoir central, parfois même d'après le seul droit que leur donnait la conquête. Peu à peu, leurs liens avec leurs tribus d'origine se relâchaient, et force leur fut de se constituer en confréries. Ils devaient donner naissance à un ordre mystique populaire organisé, avec des couvents-ermitages installés aux abords des villes. Ces couvents devinrent des centres de culture. De par leur situation en pays originairement chrétiens, ils furent caractérisés par leur supra-confessionnalisme, leur esprit de tolérance, leur non-conformisme. Ils étaient à l'avant-garde des idées nouvelles.

Par contre, ceux qui étaient restés en Anatolie où ils continuaient à mener une existence de nomades, puis de semi-nomades, et qui appartenaient souvent aux tribus turques kizilbach qui avaient soutenu les premiers Safavides, ils demeuraient attachés à leurs anciennes coutumes et traditions. Ils furent souvent impliqués dans des mouvements de révolte et de revendication sociale, en désaccord avec le gouvernement central.

C'est de ces Kizilbach que proviennent les Alevis dont l'appellation n'apparaît qu'à une époque récente. Leur nom « Alevi » est dû au discrédit dans lequel était tombé le terme Kizilbach qui était devenu synonyme de « rebelle » et d'« hérétique ».

Bektachis et Alevis ont une origine commune. Les deux courants parallèles ont été soumis à des influences ethniques différentes : celle des peuples balkaniques pour les Bektachis, celle des populations de l'est anatolien pour les Kizilbach-Alevis.

Si les Bektachis ont eu la prédominance pendant les siècles de l'Empire Ottoman, avec la perte des pays balkaniques, la balance s'est trouvée inversée : actuellement, le problème se pose surtout en terme de « Alevis » et les Bektachis se trouvent en quelque sorte relégués à un arrière-plan, même si les deux groupes se rattachent au même saint : Hadji Bektach Veli.

* * *

Je ne peux énumérer dans un espace aussi restreint tous ceux à qui je suis redevable pour mes connaissances du monde bektachi-alevi. Pendant plus de vingt-cinq ans, j'ai travaillé avec des documents vivants. J'ai séjourné pendant des périodes plus ou moins longues dans des familles bektachies et alevies. J'ai toujours été très bien accueillie, avec l'hospitalité et la générosité que connaissent bien ceux qui ont fréquenté le monde turc. Cette hospitalité, cette générosité, cet

accueil bienveillant se sont également étendus aux pays limitrophes dans lesquels j'ai effectué mes recherches : dans l'Azerbaïdjan iranien, en Macédoine et dans le Kossovo, au Deli Orman. Je ne peux pas citer tous ceux auxquels me lie une dette de reconnaissance. Ils sont trop nombreux. Il y a eu des Dede, des Baba, des Achik, et beaucoup d'autres. Certains sont morts. C'est un pieux souvenir que d'honorer leur mémoire. A tous mes amis bektachis et alevis, d'Ankara, d'Istanbul, d'Antalya, de Sivas, de Maraş et d'ailleurs, j'adresse mes remerciements. Pour les Kizilbach du Deli Orman, j'ai une pensée de reconnaissance particulière.

C'est une joie pour moi d'évoquer ici quelques personnes qui ont inspiré ce livre et qui, parfois sans le savoir, m'ont donné le courage de procéder à son élaboration. J'en citerai ici quelques-uns, en m'excusant auprès de tous ceux que je n'aurais pas pu énumérer.

D'abord, ma collègue et amie Elizabeth Zachariadou qui, par une question très pertinente posée pendant le symposium qu'elle organisait à Rethymnon en janvier 1994, a déclenché dans mon esprit le mécanisme qui m'a permis d'envisager dans son ensemble un problème dont j'étudiais depuis fort longtemps les détails, sans arriver à accorder les différents morceaux du « puzzle ».

Ensuite, mes collègues et amis Suraiyya Faroqhi et Halil Inalcık qui, en m'incluant dans le Comité de la collection qu'ils dirigent chez Brill : *The Ottoman Empire and its Heritage*, m'ont indiqué la marche à suivre pour mettre mon projet à exécution : je me décidai de proposer à cette maison d'édition l'ouvrage que je m'apprêtais à rédiger. Sa rédaction ne fut pas chose facile : il m'a fallu de longs mois et même plusieurs années de travail pour coucher par écrit ce que j'avais étudié pendant tellement longtemps.

Cela m'est un plaisir de remercier ici le professeur Vladimir Basilov qui, par une heureuse suite de circonstances, s'est trouvé à Strasbourg durant le dernier trimestre de l'année 1993 et qui m'a permis, grâce à ses savantes conférences, de me familiariser davantage avec le Chamanisme d'Asie Centrale. La connaissance du Chamanisme était un élément essentiel de mon casse-tête scientifique. Grâce à V. Basilov, j'ai pu être en contact avec quelqu'un qui avait travaillé sur le terrain pendant de nombreuses années.

Je remercie Michel Balivet que je veux considérer comme mon disciple spirituel, pour avoir bien voulu relire une partie de mon travail. Ses remarques, souvent pertinentes, m'ont permis d'améliorer certains points de mon texte.

Je remercie ma collègue et amie Irène Beldiceanu, qui m'est plusieurs fois venue en aide en m'envoyant un complément d'informations et qui m'a fait bénéficier de sa longue expérience des registres. Elle m'a permis, à plusieurs reprises, d'enrichir mon texte, et n'a pas hésité à venir m'aider à revoir la présentation des notes et de la bibliographie.

Je remercie mon collègue et ami Toufy Fahd, qui a bien voulu me consacrer de précieuses minutes de son temps en allant faire pour moi des recherches dans des ouvrages en langue arabe.

J'en viens maintenant au dernier chapitre de mon ouvrage, qui concerne la réactualisation du problème. N'étant pas moderniste, j'ai fait appel à Kasım Yeşilgül qui a bien voulu mettre à ma disposition ses expériences d'Alevi et ses connaissances en matière de politique turque. Il m'a donné de précieux renseignements sur les tendances actuelles des Alevis. Je le remercie de tout coeur. J'avais déjà fait plusieurs fois référence à lui dans mon texte. Il ne manquera pas de s'y reconnaître.

Sur un plan plus personnel, je ne saurais oublier ma fille, Shirin Laure Mélikoff-Sayar, que je remercie pour la patience et le dévouement avec lesquels elle relit tout ce que j'écris, remaniant, corrigeant et redonnant du volume là où il le faut, en particulier à mes chutes de chapitres. Elle a passé de longues heures, des fins de semaines entières et ses journées de congé à réviser ce que j'avais écrit. A l'heure actuelle, le Bektachisme-Alevisme n'a plus aucun mystère pour elle. Elle pourrait, si elle en éprouve le désir, continuer mon travail en y ajoutant son apport personnel. Elle ne manquerait pas d'y apporter un esprit plus rationnel et un point de vue plus conforme à l'actualité du problème et à son évolution dans le temps présent.

INTRODUCTION

Cet ouvrage se propose d'être la synthèse de vingt-cinq années de recherches sur le problème bektachi-alevi. J'ai expliqué dans une précédente publication, comment j'étais arrivée à m'intéresser à ce problème[1]. Et pourtant, malgré un travail continuel, je n'ai pu jusqu'à présent produire que des articles. Dès que j'approfondissais un détail du problème, je voyais aussitôt surgir d'innombrables aspects qui restaient obscurs.

La première chose qui m'a frappée, lors de mon premier contact avec les Alevis, ce fut la divinisation de Ali. J'avais toujours entendu dire que la Turquie était un pays sunnite. C'était une vérité que je n'avais jamais mise en doute, même au cours de mes séjours prolongés dans le pays. Et voilà que je me trouvais confrontée à ce qui m'avait tout l'air d'être un Chiisme extrémiste, bien que sous couvert duodécimain. Je fus moins étonnée par la croyance à la réincarnation. Sans doute parce que cette croyance vivait au fond de moi-même à un état latent, sous une forme plutôt instinctive que rationnelle. Je n'y pensais pas trop, car chacun de nous est le produit d'idées reçues qui sont souvent longues et difficiles à être dépassées. Le jour où j'ai compris que la dimension du Temps pouvait être regardée comme circulaire, mon état d'esprit s'est mis à évoluer et j'ai commencé à surmonter certaines idées préconçues, ancrées en moi depuis l'enfance. Mais mon évolution ne s'est produite que très progressivement. Je reste l'éternel étudiant, l'éternel chercheur.

Et pourtant, en ce qui concerne le problème bektachi-alevi, la lumière qui m'a permis de l'envisager dans son ensemble, a jailli en un clin d'oeil : ce fut comme un déclic.

A une question que me posa ma collègue Elizabeth Zachariadou, me demandant si les faits supra-confessionnels que je venais de décrire dans l'Islam hétérodoxe des Balkans étaient d'origine musulmane, je me suis entendue répondre : *« C'est plutôt le contraire. Le Bektachisme est un syncrétisme et une gnose. Il a toujours assimilé les croyances locales. Dans les Balkans, il a assimilé des idées chrétiennes, tandis que dans*

---

[1] Voir *Avant-propos : Naissance d'une recherche, Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul 1992 (Analecta Isisiana), pp. 1–4.

l'est de l'Anatolie, il a amalgamé des éléments iraniens et kurdes». Cette assertion que je venais de faire, m'obligeait à réviser ma position par trop sectaire à l'égard du Bektachisme dont j'avais toujours souligné les origines turques, ou plutôt turkmènes. Cette position m'avait valu dernièrement des dissensions avec les milieux kurdes alevis qui voulaient voir dans l'Alevisme une religion spécifiquement kurde. La phrase que je venais de prononcer m'obligeait à revoir mon attitude vis à vis des Alevis kurdes.

Si le Bektachisme en Thrace et dans les Balkans, a pu revêtir une connotation due aux croyances locales, pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'Anatolie de l'est où survivaient d'anciennes traditions iraniennes, tel le Naurus, le Nouvel an iranien, et des croyances proprement kurdes, telles celles des Ahl-i Hakk ou des Yezidis ? Tout comme en Thrace et dans les Balkans, le Bektachisme, dans l'est de l'Anatolie, avait assimilé des traditions et des croyances locales.

Cette nouvelle façon d'envisager le problème, me fit revenir sur les différences que j'avais concédées aux Bektachis et aux Alevis. Jusqu'à présent, j'avais pensé—et écrit—que le clivage entre Bektachis et Alevis était surtout d'ordre social. Les Bektachis appartenaient à une classe sociale plus ou moins lettrée, ils étaient organisés en *Tekke*, situés aux abords des villes, tandis que les Alevis étaient d'anciens nomades et ils étaient en majorité, restés incultes.

La question se posait maintenant différemment : les Bektachis, tout comme les Alevis, appartenaient à la classe populaire. Il y avait des Bektachis cultivés, habitant des conglomérations urbaines. Il y a une classe de Bektachis qui avait fait partie des mouvements progressistes des Jeunes Turcs, et qui avait été liée à la Franc-Maçonnerie. Ils étaient organisés en *tekke*. Ce sont eux qui ont inspiré le chef-d'oeuvre de Yakup Kadri, *Nur Baba*. Il y a eu des poètes, des écrivains, des intellectuels et même des hommes politiques, qui ont été Bektachis, comme par exemple Namık Kemal, Rıza Tevfik ou Harabi. Mais dans l'ensemble, les milieux bektachis sont formés par des gens de la campagne. Les Bektachis, comme les Alevis, sont issus d'un même milieu : celui d'un Islam populaire remontant à un phénomène ancien que nous pourrions définir comme étant au départ un « Chamanisme islamisé ». Ils ont gardé le même fond de croyance, mais ce qui les distingue, c'est l'ambiance géographique dans laquelle ils ont évolué : la Thrace pour les uns, l'Anatolie de l'est pour les autres.

Mes convictions ont été renforcées par la fréquentation quotidienne, pendant quelques mois, d'un ethnologue russe spécialisé dans le

Chamanisme d'Asie centrale, le professeur V. Basilov qui a séjourné à Strasbourg et qui a donné à l'Université une série de conférences très intéressantes. Après son départ, j'ai fait, pour la revue TURCICA, un compte-rendu de son excellent livre, « Le Chamanisme d'Asie centrale et du Kazakhstan »[2].

Cet ouvrage, qui est le fruit de longues années de recherches sur le terrain, m'a permis de me familiariser avec la religion des autochtones d'Asie centrale, dont je n'avais jusque-là qu'une connaissance livresque, de la comparer à l'Islam populaire en Anatolie et d'en dégager les nombreux points communs.

Cette expérience très enrichissante, m'a apporté le complément indispensable à mes recherches parmi les Bektachis-Alevis de Turquie. Je crois être enfin prête à aborder un ouvrage d'ensemble sur le problème de l'Islam populaire dans ces régions. Il me faut cependant faire un « mea culpa » et reconnaître certaines erreurs que j'ai écrites dans mes travaux précédents. D'abord, en ce qui concerne les explications que j'ai données pour différencier les Alevis des Bektachis. Ensuite, le fait d'avoir sous-estimé le phénomène kurde. Je savais qu'il y avait des influences des croyances kurdes parmi les Alevis. Je l'ai même écrit dans plusieurs articles[3]. Mais ces faits sont sans doute plus importants que je n'ai voulu l'admettre.

Le Bektachisme est un syncrétisme et une gnose. Il a assimilé les éléments des régions où il s'est développé. L'Alevisme n'est qu'une forme de Bektachisme. Le vocable qui sert à le désigner est scientifiquement inexact et ne correspond à aucune réalité historique. Un Alevi, au sens propre du terme, est un descendant de Ali. C'est ainsi que ce mot est compris en Iran. En Turquie, Alevi a été employé à la place de « Kizilbach » à une époque relativement récente, parce que « Kizilbach » avait pris un sens péjoratif. J'ai eu l'occasion de l'écrire à plusieurs reprises[4], aussi éviterai-je de me répéter.

Malheureusement, le problème de l'hétérodoxie en Turquie, tend à être politisé. Il l'a toujours été, au fil des siècles, mais dans des contextes différents, selon le cours des événements. Les Bektachis ont très tôt été des dissidents, aussi bien du point de vue religieux,

---

[2] V.N. Basilov, *Şamanstvo u narodov srednej Azii i Kazakhstana*, Moscou 1992, « Nauka » (Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des Sciences).

[3] *Le Problème Kızılbaş*, dans TURCICA, VI, 1975, 49–67 ; *Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alevi*, dans *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples 1982, 379–395.

[4] *Le problème Kızılbaş ; L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, TURCICA XIV, 1982, 142–154.

puisqu'ils s'opposaient au Sunnisme officiel, qu'au point de vue social, puisqu'ils représentaient le peuple anatolien nomade ou récemment sédentarisé, souvent encore semi-nomade, par opposition à la population urbaine. Plus tard, ce sera l'opposition des tribus turkmènes contre les Ottomans qui constituaient une classe urbaine privilégiée. Cette contestation des tribus nomades anatoliennes contre les Ottomans, a été admirablement illustrée par les poèmes de Dadaloğlu (1875(?)–1868(?)) qui appartenait à une des tribus Afchar qui nomadisaient dans les montagnes du Taurus. Ces tribus eurent à souffrir de la campagne de pacification et de sédentarisation de la Cilicie, connue sous le nom de *Fırka-i Islahiye.* Dadaloğlu fut présent lors des opérations menées par les troupes ottomanes contre le clan de Küçük Alioğlu, en 1862/63, et contre Yusuf Kozanoğlu qui fut exécuté par Djevdet Pacha en 1865. Nous trouvons des échos de ces événements dans ses vers restés célèbres:

Kalktı göç eyledi Avşar elleri
ağır ağır giden eller bizimdir . . .

Belimizde kılıcımız kirmâni
taşı deler mızrağımın temreni
hakkımızda devlet etmiş fermanı
Ferman padişahın dağlar bizimdir . . .[5]

Les tribus Afchar se sont mises en marche
ces tribus qui avancent lentement, ce sont les nôtres . . .

Nous avons ceint nos épées de Kirmân,
la pointe de mon javelot transperce les pierres.
L'Etat a promulgué un firman qui restreint nos droits :
le firman est au Souverain, mais les montagnes sont à nous ! . . .

Cet esprit anti-conformiste qui est devenu en quelque sorte traditionnel, ne manque pas de se manifester de nos jours. Les milieux Alevis-Bektachis se sont montrés une proie facile pour les idées progressistes. De même qu'au siècle dernier ils se sont ralliés aux Jeunes Turcs, au XX[ème] siècle, ils se sont montrés perméables aux idées marxistes. Dernièrement, ce sont les séparatistes kurdes qui essaient de gagner à leur cause la contestation alevie par des arguments souvent débridés et en présentant l'Alevisme comme une forme de religion kurde.

Il est temps de se pencher sur le problème de manière rationnelle et d'étudier de façon objective ce qui, dans l'Islam populaire de l'Ana-

[5] M. Sunullah Arısoy, *Türk halk şiiri antolojisi* (Bilgi yayınevi), Istanbul 1985, 233–235.

tolie de l'est, revient aux origines turques et quels sont les éléments iraniens ou kurdes qui s'y sont amalgamés, au cours des siècles de voisinage et de conditions sociales identiques.

Cependant, les délimitations entre les faits turcs et les faits kurdes ou iraniens, ne peuvent être que relatives, car outre des similitudes dues à une vie séculaire commune sur le sol anatolien, déjà en Asie centrale, les tribus turques s'étaient superposé à des zones plus anciennes de culture iraniene, de sorte que même dans le Chamanisme des éléments iraniens se trouvent mêlés aux éléments turcs. Les croyances à la démone *Albastı* qui se retrouve chez les Iraniens aussi bien que chez les Turcs, en sont la preuve[6].

N'oublions pas non plus que le terme « Kizilbach » qui en est venu à désigner un hérétique rebelle d'origine kurde, n'en est pas moins un vocable d'origine turque, lourd de signification historique, et que pendant le Ayin-i Djem des Alevis, qu'ils soient Turcs ou Kurdes, la langue liturgique utilisée est le turc. Ces quelques exemples suffiront pour démontrer, si besoin était, la vanité des choses de ce monde et l'imbrication des héritages en ces domaines.

* * *

Lorsque j'ai commencé à étudier le Bektachisme, j'ai dû entièrement changer mes méthodes de travail. Jusque-là, j'avais fait des recherches livresques, travaillant dans les principales bibliothèques d'Europe et de Turquie, mais surtout à la Bibliothèque Nationale de Paris. La base de mes recherches avait été constituée par les manuscrits. Mais cette méthode ne convenait pas à la matière que je m'apprêtais à aborder dorénavant. En effet, la partie livresque ne constituait qu'une portion infime de ce que devait être ma documentation.

Certains chroniqueurs ottomans, tels Achikpachazâde, Orudj ou Nechri, pouvaient livrer quelques renseignements sur Hadji Bektach et les événements auxquels il fut lié. Il y avait ensuite les *Menâkibnâme* contant les faits et gestes des Soufis : *Menâkib-ül-Arifîn* d'Eflâkî et, plus important encore, mais que je n'ai connu que plus tard, le *Menâkibnâme de Baba Ilyas-i Horasânî* qui racontait la vie historique et légendaire de celui qui fut le maître de Hadji Bektach[7].

---

[6] Voir notre *Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alevi* ; voir aussi E. Benveniste, *Le Dieu Ohrmazd et le Démon Albasti*, J.A. CCVLVIII, 1960, fasc. I, 65–74.

[7] Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibil-Ünsiyye (Baba Ilyas-i Horasanî ve sülâlesinin menkabevî tarihi)*, hazırlayanlar : Ismail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984. 2[e] éd. Ankara 1995 (TTK Basımevi).

Il y avait les *Vilâyetnâme* ou Hagiographies des saints, et en premier lieu celui de Hadji Bektach[8]. Mais ces *Vilâyetnâme* étaient surtout des recueils de légendes qui paraissaient au premier abord invraisemblables. Plus tard, j'appris à distinguer le bon grain de l'ivraie et à interprêter les contes et légendes populaires. Il y avait enfin quelques documents d'archives qui pouvaient permettre de vérifier certains détails historiques, comme par exemple le recueil de Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizılık ve Bektaşilik* (Istanbul 1932).

Une place doit être faite au précieux *Buyruk* dit aussi « Menâkibnâme de l'Imam Djafer-as-Sâdik » qui est un exposé populaire des doctrines alevies. Mais il existe plusieurs versions de ce *Buyruk*[9]. Celles que l'on trouve dans le commerce sont des déformations du texte original, tendant à le rendre plus acceptable à l'orthodoxie musulmane. Les versions plus dignes de foi, varient entre elles. Aussi faudrait-il procéder d'abord à une étude approfondie du Buyruk. Cette nécessité a déjà été signalée par Mme Krisztina Kehl-Bodrogi[10].

C'est Mme Anke Otter-Beaujean qui a entrepris la tâche d'étudier exhaustivement les manuscrits du *Buyruk*. D'après ses recherches, certains passages communs aux différents textes, prouveraient des influences safavides qui remonteraient au XVIème siècle. Elle y voit des textes de propagande épistolaire faits à l'usage des partisans des Safavides demeurant dans les territoires de l'Empire Ottoman. Les manuscrits du *Buyruk* remonteraient à ces épîtres. Les textes furent modifiés par les Dede, sous l'influence de la tradition orale qui demeurait prédominante[11].

Mais tous ces matériaux ne pouvaient nous apprendre que des détails. Il fallait pouvoir replacer ces détails dans un ensemble et pour cela, j'avais besoin d'une documentation plus réelle et plus vivante. Elle ne pouvait se trouver que sur le terrain, par une fréquentation

---

[8] *Menâkib-i Haci Bektaş-i Veli « Vilâyet-Nâme »*, hazırlayan : Abdülbâki Gölpınarlı, Istanbul 1958.

[9] L'édition la plus intéressante est celle de Sefer Aytekin, *Buyruk*, Ankara 1958 ; elle ne se trouve pas dans le commerce. Une des dernières éditions est celle de Fuat Bozkurt, Istanbul 1982 ; le texte de ce *Buyruk* est différent du précédent.

[10] *Die Kızılbaş/Aleviten—Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988 (Klaus Schwarz Verlag).

[11] C'est ce qu'elle a exposé dans une communication faite au symposium « Alevism in Turkey and comparable Syncretistic religious communities in the Near East in the period Past and Present » (Berlin, 1–17 April 1995). Le titre de la communication de Mme Anke Otter-Beaujean était « Written records versus oral tradition—on the significance of Buyruk texts in Alevism ».

longue et assidue des milieux alevis, par des séjours répétés dans des villages alevis. C'est ce que j'ai fait pendant très longtemps, jusqu'au moment où je me suis sentie imprégnée, voire saturée d'Alevisme.

Il y a encore une catégorie de documentation sur laquelle je dois particulièrement insister, car c'est peut-être la plus riche : ce sont les *Nefes*, les « psaumes », qui font partie intégrante de la vie des Bektachis-Alevis et, dans les milieux populaires, la base même de leur culture. Ils constituent aussi une très riche partie de la littérature populaire turque. Les *Nefes* sont chantés à toutes occasions : pendant les cérémonies, pendant les séances de *zikr* ; pendant les concerts donnés par les *Achik*. Le *Achik* est un personnage important de la vie sociale de ces milieux. Les *Achik* célèbres ont leurs « fans », on fredonne leurs chansons, on fait entendre leurs cassettes ; à leur mort, on leur élève des statues, comme c'est le cas pour Achik Feyzullah Çinar dont la légende est en train de s'élaborer. Le caractère des *Nefes* diffère chez les Alevis et les Bektachis. Chez les Bektachis, organisés en *Tekke*, les *Nefes* sont empreints de spéculations métaphysiques inspirées par la mystique savante : Ibn Arabî ou Djelâl-eddîn Rûmî. On en trouve un exemple avec Harabî (1854–1917). De son vrai nom Ahmed Edib, Harabî était originaire d'Istanbul, il fut initié au Bektachisme à l'âge de 17 ans par Hilmi Dede au Tekke bektachi de Merdivenköy à Istanbul. C'était un homme cultivé. Il a traduit des extraits de Muhyieddin Ibn Arabî et de Mevlânâ Djelâleddin Rûmî. Il est considéré comme un des meilleurs poètes bektachis du siècle dernier[12].

Si les *Nefes* sont importants pour les Bektachis, pour les Alevis ils font partie de leurs traditions et de leur culture ancestrale. On les chante à toutes les occasions importantes de la vie. Durant les cérémonies religieuses, ils font revivre sur terre les événements qui ont eu lieu dans l'au-delà, en dehors du temps. Ces événements sont réactualisés au moyen de chants et de danses. La cérémonie du *Ayin-i Djem* fait revivre, grâce aux *Nefes* et au *Sema'* (danse rituelle), les moments de la création du Monde, le Banquet des Quarante. Les *Nefes* sont sans doute la partie la plus vivante, et peut-être aussi la plus riche de la documentation.

L'ordre des Bektachis a été plusieurs fois étudié. A l'ouvrage devenu classique de John K. Birge, il n'y a rien à ajouter. L'essentiel

---

[12] Son *Divan* a été édité à Ankara en 1959. Ses poèmes sont souvent cités dans les anthologies, par exemple Abdülbâkî Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi nefesleri*, Istanbul 1963, 233–234 ; Attila Özkırımlı *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyatı*, Istanbul 1985, 304.

a été consigné par écrit par ce grand savant qui a alimenté ses recherches à la source même, dans les *tekke* bektachis de Rumeli Hisar, d'Albanie et d'ailleurs[13].

Sur les Alevis, on voit paraître chaque année des dizaines de volumes, car c'est un sujet d'actualité. L'intérêt que présente le sujet a débordé le cadre de la Turquie et l'on voit de plus en plus de chercheurs occidentaux se pencher sur la question. Malheureusement, leur documentation est souvent limitée au milieu des ouvriers alevis kurdes de Turquie qui en font un sujet de revendication politique. Pour ce qui en est des livres parus en Turquie, chaque auteur émet ses propres opinions. Ecrits trop rapidement et dépourvus de bases scientifiques, très peu de ces ouvrages méritent de retenir notre attention. Cependant là aussi, il faut savoir discerner ce qui est bon à retenir, même si ce n'est qu'une infime partie.

Il y a cependant certains ouvrages sur lesquels on peut s'attarder, c'est notamment le cas du livre de Mehmet Eröz, *Turkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara 1990 (1ère édition Istanbul 1976). Cet ouvrage qui étudie les Alevis et en particulier les Tahtadjis, est un complément indispensable à celui de John K. Birge qui décrit les Bektachis. Contrairement aux ouvrages que nous venons de mentionner, l'auteur s'est livré à une recherche approfondie du problème alevi. La dernière partie est une comparaison entre les anciennes croyances des peuples turcs et celles des Tahtadjis.

Tout comme ces trop nombreux auteurs, je livre dans cet ouvrage mes propres conceptions. Mais ces conceptions ont été pesées, soumises à critique et plusieurs fois remodelées. Quels que puissent être ses défauts, et ils sont sans doute nombreux—« errare humanum est »—on ne pourra me reprocher d'avoir écrit mon livre trop vite. Il n'est pas non plus le résultat d'un emballement passager, même si ce fut le cas au début. Il est le fruit de vingt-cinq années de recherches. Ce n'est ni une apologie, ni une réfutation, mais un examen minutieux, une longue recherche des causes et des effets.

---

[13] *The Bektashi order of Dervishes*, London-Hartford 1937.

PREMIERE PARTIE
LE MYTHE

CHAPITRE I

LE CHAMANISME ISLAMISÉ

Dire que l'histoire de la Turquie commence en Asie centrale, serait un lieu commun. Mais pour le sujet que nous nous apprêtons à traiter, c'est un impératif. Sans vouloir remonter aux Turcs de l'Orkhon, force nous est de jeter un coup d'oeil sur la situation en Transoxiane et au Turkestan aux X[ème]–XI[ème] siècles, c'est à dire lorsque les Turcs se convertissaient massivement à l'Islam et lorsque les tribus oghuz commençaient leur cheminement vers l'Anatolie, sous la conduite du Seldjoucide Alp Arslan.

Les sources dont nous aurons à nous servir, aussi bien *Menâkibnâme* que *Vilâyetnâme*, et aussi les premières chroniques ottomanes, font toutes mentions de faits qui se sont passés dans ces régions et font allusion à des villes ou à des fleuves d'Asie Centrale.

Dans les *Vilâyetnâme* ou les *Menâkibnâme*, une expression revient constamment, c'est celle des *Horasan erenleri*. Cette appellation est donnée à des chefs religieux populaires qui seraient « venus du Khorassan ». Ainsi, Baba Ilyas, et aussi Hadji Bektach, sont tous deux appelés « Horasan erenleri ». Le terme se généralise, surtout dans le domaine de l'hagiographie : avoir fait partie des « Horasan erenleri » confère des lettres de noblesse à tel ou tel mystique populaire. Le terme *Eren* désigne « l'initié », celui qui appartient à un ordre religieux. Le mot s'est perpétué jusqu'à nos jours dans la mystique populaire. Le Baba Bektachi s'adresse à ses ouailles en les appelant « erenler ».

Horasan erenleri est devenu une appellation traditionnelle évoquant la route suivie par les émigrants. Venant de Transoxiane, c'était la voie normale qui permettait d'éviter le désert de Karakum au nord, et les déserts iraniens au sud du Khorassan[1].

Cependant, tous les derviches d'Anatolie, n'étaient pas des *Horasan erenleri*. Dans le *Velâyetnâme* de Hadji Bektach, nous trouvons citées trois catégories de derviches : *Turkistan erenleri* qui viennent de la région de Samarcande, au-delà du fleuve *Amu Derya*, *Horasan erenleri* et

---

[1] V.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii*, dans *Izbrannye Socinenija*, I, Moscou 1960, pp. 204–205.

Rûm erenleri. Les *Turkistan erenleri* sont les disciples d'Ahmed Yesevi, ils habitent en Asie Centrale, les *Horasan erenleri* ont émigré vers l'Anatolie, quant aux *Rûm erenleri*, ils manifestent une animosité certaine à l'égard de Hadji Bektach et essaient de s'opposer à l'arrivée des gens du Khorassan[2]. Ceci tendrait à prouver qu'ils avaient une autre origine. Les *Rûm erenleri* semblent avoir été des autochtones, ou du moins des gens déjà solidement installés en Anatolie et qui pour cette raison n'étaient pas bien disposés envers les nouveaux venus.

L'expansion des Turcs dans des régions originairement iraniennes, comme le Turkestan et la Transoxiane, est liée à la chute de l'Empire des Turcs de l'Orkhon et à la décadence de l'Empire des Uyghurs chassés de l'actuelle Mongolie par les Kirghiz au IXème siècle. L'élément turc vint s'ajouter à des populations d'origine iranienne, parmi lesquelles les Sogdiens tenaient une place importante. Les cultures iraniennes et turques coexistèrent d'abord, mais la langue turque finit par l'emporter sur les langues iraniennes et la turquisation de la population indigène qui se fit progressivement, changea le caractère de ces régions.

Si l'on s'en réfère à Mahmud de Kachgar qui écrivait au XIème siècle, nous voyons que la population de Balasaghun parlait alors le sogdien et le turc. Il en était de même à Talas (Tiraz), Beyza et Isbidjâb[3]. D'après ce même auteur, tous les habitants des villes de la région d'Argu (Turkestan) parlaient une langue hybride. Les habitants de la région située entre Boukhara et Samarcande, étaient des Sogdiens turquisés. Il les appelle souvent Sogdak[4]. A l'époque où vivait Mahmud de Kachgar, la population urbaine était composée de Turcs et d'Iraniens. On parlait à la fois le turc et le sogdien[5]. Les habitants des villes étaient en grande partie musulmans. Les *Medrese* qui avaient remplacé les *Ribat*, places-fortes qui servaient à la défense des pays cultivés contre les nomades, étaient devenues d'importants centres pour la propagation de l'Islam[6].

---

[2] A. Gölpınarlı, *Menakib-i Hacı Bektaş-i Velî « Vilâyet-nâme »*, Istanbul 1958, pp. 14–20 ; I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien*, TURCICA, XX, 1988, pp. 7–18.

[3] Mahmûd al-Kachgârî, *Divanu Lügat-it-Türk*, trad. Besim Atalay, Ankara 1941 (T.D.K.), I, p. 30.

[4] Id. pp. 29–30, 471.

[5] L. Bazin, *Turcs et Sogdiens : les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)*, Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste, Paris 1975 (Soc. de linguistique).

[6] V.V. Bartol'd, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana*, dans *Sočenenija*, II (I), Moscou 1963, pp. 233–234 ; pour la conversion à l'Islam, *ibid.*, pp. 233–256.

Mais au-delà des villes, dans la campagne et dans la steppe, vivait une population nomade qui tendait progressivement à se sédentariser, principalement pour des raisons de nécessité matérielle : difficulté à trouver des pâturages pour leurs troupeaux, obligation de nouer des relations de commerce avec les régions cultivées afin de se procurer des objets indispensables : armes, textiles. Le commerce entre nomades et sédentaires était lucratif des deux côtés[7].

Ces tribus parlaient le turc et gardaient leur mode de vie traditionnel. Au Xème siècle, le voyageur arabe Ibn Fadlan qui traversa le Kharezm en direction des Bulghars de la Volga, rencontra des tribus turques qui avaient gardé leurs coutumes ancestrales, ne connaissaient pas les armes à feu et n'avaient pas de classe artisanale[8]. Lorsqu'elles se sédentarisaient, leurs agglomérations prenaient l'aspect d'un campement de nomades, composé de tentes en feutre et de cabanes qui se vidaient pendant l'été[9].

Au point de vue religieux, aussi bien le Turkestan que la Transoxiane étaient des régions de syncrétisme. On y avait vu s'épanouir le Zoroastrisme, le Manichéisme, le Bouddhisme et le Nestorianisme. Ces religions qui avaient également gagné les peuples turcs, prospéraient surtout dans les villes. A partir de l'époque Samanide (IXème–Xème siècle), dans les villes de Transoxiane, l'Islam gagna du terrain. La conversion des Karakhanides venait couronner leur succès.

Les échanges commerciaux entre nomades et sédentaires s'intensifiaient à mesure que les nomades se sédentarisaient. Chez Mahmud de Kachgar, on trouve un reflet de l'essor du commerce chez les Turcs au XIème siècle. Chaque marchand avait un associé ou compagnon qui l'aidait dans ses transactions commerciales. Cet associé était appelé *ortak*[10] et aussi *biste* :

Ortak bolub bilişdi
mening tawar satıştı
biste ile yaraşdı
kizleb dutar tayımı[11].

---

[7] W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, adaptation française par Mme A. Donskis, Paris 1945, pp. 47–63.

[8] Ibn Fadlân, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. Marius Canard, Paris 1983 (Papyrus), pp. 18 sq.

[9] W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, pp. 54–56.

[10] Mahmûd al-Kachgârî, *Divanu-Lügat-it-Türk*, I, p. 99.

[11] V.V. Bartol'd, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana*, pp. 236–256 ; *Dvenacat' lekcii po istorii tureckix narodov Srednej Azii, Sočenenija* V, Moscou 1968, pp. 116–129. Voir aussi note précédente.

Il se montra mon associé
il aida à vendre ma marchandise
il s'entendit avec le biste
cachant mon poulain, il le garda.

Or, *biste*, comme me l'avait fait remarquer le regretté Stig Wikander[12], proviendrait de l'avestique *havishta* qui signifie « frère » ou « associé ». Ainsi, chez les Turcs du XIème siècle, on trouve une coutume relevant des corporations artisanales et marchandes, celle du « frère » ou « associé ». Pour désigner cette coutume, on utilisait le terme turc *ortak* et le terme iranien *biste*. Ce dernier terme a été probablement emprunté au sogdien.

Nous verrons en temps utile, comment cette coutume, ayant obtenu une sanction religieuse, est passée dans le rituel des corporations des *Akhis*[13].

L'expansion de l'Islam parmi les tribus se fit progressivement, grâce à l'activité des missionnaires associée à celle des marchands. Mais l'influence des relations commerciales ne saurait faire sous-estimer l'activité des missionnaires individuels qui propageaient le Soufisme sous sa forme populaire. Lorsque ceux-ci, comme Ahmed Yesevi, étaient issus du même milieu populaire, leur succès était assuré. Ils obtenaient dans les steppes de meilleurs résultats que les théologiens issus des milieux urbains. Ils parlaient la même langue, possédaient le même arrière-plan religieux. Les biographes des saints soufis abondent en récits de conversions[14].

Mais l'adoption de l'Islam n'a pas pu éliminer les croyances anciennes. Les traditions ancestrales survécurent, amalgamées à la religion nouvelle.

Le Soufisme s'était développé sous sa forme populaire. Les conditions n'en étaient que meilleures pour une fusion de croyances. Ainsi, le derviche errant, *Kalender* ou *Abdal*[15], porte-t-il en lui toutes les caractéristiques extérieures du Chaman : amulettes, grelots, couvre-chef à

---

[12] I. Mélikoff, *Recherche sur une coutume des Alevis : Musahib « Frère de l'Au-delà »*, dans *Sur les traces du soufisme turc—Recherche sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul 1992 (Isis) pp. 96–97.

[13] Id. pp. 95–103. Voir ci-dessus, chapitre IV : *Les Akhis*.

[14] V.V. Bartol'd, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana*, pp. 236–256 ; *Dvenadcat' lekcii po istorii tureckix narodov Srednej Azii*, *Sočinenija* V, Moscou 1968, pp. 116–129.

[15] Sur les *Abdal*, voir Fuat Köprülü, article *Abdal*, dans *Türk halkedebiyatı ansiklopedisi* I, Istanbul 1935, pp. 23–56. Sur les *Kalender*, cf. Fuat Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Philadelphie 1978 (Porcupine Press), rééd., pp. 118–123 ; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sûfîlik ; Kalenderîler* (XIV–XVII yüzyıllar), Ankara 1992.

plumes d'oiseau, bâton symbolisant le cheval. Le Zikr du Soufisme prend l'aspect des cérémonies chamaniques amenant la transe. Comme celles-ci, il est accompli dans des buts de guérison[16].

Les traditions chamaniques, loin de disparaître, continuèrent à vivre dans le cadre du Soufisme populaire. Elles sont encore vivantes de nos jours dans certaines régions de l'Asie Centrale[17]. Mais nous étudierons ces réminiscences en temps voulu. Nous devons maintenant nous tourner vers celui qui est le symbole de la mystique populaire turque, le fondateur du premier ordre de derviches, Khodja Ahmed Yesevi.

Khodja Ahmed Yesevi et le Soufisme populaire turc

C'est à Ahmed Yesevi ou Ata Yesevi, surnommé *Pîr-i Türkestan*, que se rattache le Soufisme populaire, aussi bien centre-asiatique qu'anatolien. En Anatolie, son principal représentant, Hadji Bektach Veli, est affilié par la légende à Ahmed Yesevi, même si plus d'un siècle les sépare et s'ils ont vécu dans des régions éloignées l'une de l'autre. Ahmed Yesevi serait mort en 1166/67 et Hadji Bektach dont nous ignorons la date exacte de la mort, aurait disparu, d'après la tradition, vers 1270/71. Mais dans le domaine de la légende, la dimension « temps » n'existe pas, puisqu'il suffit d'évoquer un personnage pour le faire revivre, et reconstituer un événement qui s'est passé dans un temps immémorial, c'est le réactualiser. Quant à la dimension « Espace », dans une société où vivait encore l'idée de l'âme-oiseau, la faculté de s'élever dans les airs et de franchir des distances immenses en un clin d'oeil, d'effacer en quelque sorte l'espace, faisait partie des pouvoirs du chef religieux populaire, qu'il soit Chaman ou Soufi. Le vol magique était l'expression de l'extase et de la transe[18].

Bien que devenu un personnage de légende, la vie d'Ahmed Yesevi nous est connue. Il continue à être vénéré jusqu'à nos jours dans l'ensemble du monde turc, depuis l'Altaï jusqu'à l'Anatolie et la

---

16 V.N. Basilov, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*, Moscou 1992 (Nauka), pp. 48–105.

17 V. Basilov, *op. cit., loc. cit.*

18 I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien* ; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (2e éd.), pp. 350–352, 358–359, 372–375 ; Jean Biès, *Chamanisme et Littérature*, dans *Cahiers de l'Herne : Mircea Eliade*, Paris 1988, pp. 255–260.

Roumélie. Sa tombe à Yesi (actuel Turkistan), est un lieu de pèlerinage pour les Kazakhs, Kirghizs, Turkmènes, Uzbeks et les Tatars de Kazan. Sa réputation de sainteté dépasse même les cadres du monde turc, puisqu'elle s'étend également aux Tadjiks. Encore aujourd'hui, le 10 du mois de Zil'hidjdje, les fidèles affluent vers le mausolée du saint, érigé en 1497 par les soins de Timur Leng[19].

Ahmed Yesevi fut le créateur, au XIIème siècle, d'une poésie populaire de prosélytisme religieux qui donna naissance à un genre bien attesté dans les pays de langue turque et qui connut son apogée en Anatolie, au XIIIème siècle, avec Yunus Emre[20]. Il fut aussi le fondateur de la première tarikat turque, la *Yeseviyye*, qui s'étendit rapidement à travers les pays turcophones. Si elle a disparu en Anatolie, elle est toujours vivante en Asie Centrale[21]. Son centre se trouve dans la vallée du Ferghana où elle a donné naissance à deux sous-branches qui diffèrent de la branche-mère par leur caractère nettement moins mystique[22].

On ne connaît pas la date de naissance de Ahmed Yesevi. Il faut probablement la situer dans la dernière partie du XIème siècle. Il naquit à Sayram (Isfidjab), près de l'actuel Tchimkent, au nord-est de Tachkent, et il vécut à Yesi, au nord-ouest d'Isfidjab, dans le bassin du Syr Daria. Yesi, actuellement Turkistan, reçut ce nom au XVIème siècle, à l'époque Uzbek, en l'honneur du saint qui était surnommé Pîr-i Turkistan. La ville fut un moment la capitale des Uzbeks qui considéraient Ahmed Yesevi comme leur saint national.

Le père de Ahmed Yesevi, Cheykh Ibrahim, aurait été un personnage considéré à Sayram, mais l'enfant devint orphelin à 7 ans. Il ne lui restait que sa soeur aînée. Avec elle, il alla vivre à Yesi. Son premier maître fut Arslan Baba ou Bab Arslan dont on peut encore visiter les ruines de la *Medrese*, près de Tchimkent. Baba ou Bab était alors le titre donné à celui qui propageait l'Islam[23]. Puis, Ahmed alla étudier à Boukhara dont la Medrese était un centre réputé de culture

---

[19] Sur Ahmed Yesevi, voir Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara 1966 (2è éd.), pp. 5–153 ; id., I.A., s.v. *Ahmed Yesevi.* Pour la période moderne, voir A. Bennigsen, *Les Tarikats en Asie Centrale*, dans *Les ordres mystiques dans l'Islam—cheminements et situation actuelle*, Paris 1986 (éd. E.P.H.E., Sciences sociales).

[20] Fuat Köprülü, *Ilk Mutasavvıflar*, pp. 101–137.

[21] V. Bartol'd, « *Xakim Ata* », dans *Sočenenija* II(II), 1964, p. 532 ; Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 74–82, 145–148.

[22] A. Bennigsen, *Les Tarikats en Asie Centrale.*

[23] V. Bartol'd, *Dvenadcat' lekcii po istorii tureckix narodov Srednej Azii, Sočenenija* V, pp. 116–129.

islamique. Il devint le disciple de Cheykh Yusuf Hamadânî, un ulema de l'école hanéfite, qui fonda un centre de derviches en Transoxiane. Il mourut à Merv en 1140 et y fut enterré. Bien que ne connaissant pas le turc, il fut néanmoins le maître du mysticisme turc et joua un grand rôle dans l'islamisation des Turcs du Kharezm et de la Transoxiane dont la turquisation commencée au XIème siècle, allait s'achever au XIIIème siècle.

Parmi les disciples de Cheykh Yusuf Hamadânî, outre Ahmed Yesevi qui fut son troisième *halifé*, il y eut Abu Muhammed ibn Hüseyn al-Andakî (m. 1157) qui fut son deuxième *halifé*, et Nedjmeddîn Kubra, fondateur de l'ordre Kubraviyye, qui fut tué par les Mongols à Urgendj, en 1221. La Kubraviyye, ordre très répandu au Kharezm, existe toujours au nord du Turkmenistan[24].

Un autre disciple de Yusuf al-Hamadânî fut Abd-el-Halik Güdjdüvânî, qui fonda l'ordre Hwadjagâniya qui donna plus tard naissance à la Nakchibendiyye fondée par Muhammed ibn Muhammed al-Buhârî, connu sous le nom de Bahaeddîn Nakshibendî (1318–1389). Güdjdüvânî pratiquait un *zikr* intérieur ou silencieux qui devint celui de l'ordre Nakchibendi.

Güdjdüvânî succéda à son maître Yusuf al-Hamadânî. D'après Fuat Köprülü[25], c'est Ahmed Yesevi qui aurait dû lui succéder, mais il transmit ses pouvoirs à Güdjdüvânî et retourna à Yesi où il fonda son propre ordre mystique. Il devint le propagateur d'un mysticime populaire et eut des milliers de disciples.

Pendant leurs réunions, les adeptes de la Yeseviyye pratiquaient un *zikr* caractéristique, appelé *zikr-i erre*, « zikr de la scie », car la récitation qui commençait par les cris « hay-hu ! », imitait le bruit de la scie.

Pour encourager la conversion à l'Islam des populations encore chamanistes qui peuplaient les steppes du Turkestan, Ahmed Yesevi composait des poèmes appelés *Hikmet*, « Sagesse ». Ses Hikmet furent souvent imités. Ils continuent à être très populaires en Asie Centrale. Ayant été transmis oralement, comme l'est en général la poésie populaire, ils ne sont pas connus sous leur forme originale.

Par le but poursuivi, ils peuvent être rapprochés des *Nefes* bektachis

---

[24] V. Bartol'd, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana*, p. 251 ; voir aussi M. Molé, *La Kubraviwiya entre Sunnisme et Chiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, R.E.I., XXIX, 1961, pp. 61–142. Pour la persistance de cet ordre à l'époque actuelle, cf. A. Bennigsen, *Les Tarikats en Asie Centrale*, p. 31.

[25] Fuat Köprülü, *Ilk Mutasavvıflar*, p. 93.

qui en sont en quelque sorte les héritiers et les continuateurs. Les Hikmet furent rassemblés en un recueil appelé *Dîvân-i Hikmet* et attribué à Ahmed Yesevi. Mais le plus ancien manuscrit ne date que du XVII[ème] siècle, c'est pourquoi l'authenticité des poèmes peut être mise en doute. Ils ne furent d'ailleurs recueillis que dans la deuxième moitié du XV[ème] siècle, lorsque la Yeseviyye fut englobée dans la Nakchibendiyye, ce qui transformait sensiblement l'enseignement d'Ahmed Yesevi[26]. Bien que deux ordres de derviches, diamétralement opposés, soient reliés traditionnellement à la Yeseviyye, la Nakchibendiyye à l'est et la Bektachiyye à l'ouest, l'enseignement de Ahmed Yesevi s'adressait à une population nomade de la steppe dont il parlait la langue et parmi laquelle il avait grandi. Connaissant ses croyances et ses traditions ancestrales, il s'efforça d'y assimiler les principes de la religion nouvelle. Ceci ressort clairement de la description des *Medjlis*, « réunions », de la Yeseviyye : les femmes assistaient à ces réunions sans être voilées, mêlées aux hommes. Ce fait qui ne manqua pas de choquer certains vieillards, des ulemas sunnites[27], n'empêcha pas le maître de persister dans ses pratiques conformes aux coutumes des nomades. Les *Hikmet* de Ahmed Yesevi, destinés à être chantés, viennent renforcer l'image des réunions traditionnelles, accompagnées de musique et de chants.

La conversion à l'Islam se pratiquait en douceur, sans trop bouleverser les coutumes et croyances ancestrales. La vie légendaire du Pîr-i Turkistan, nous reporte dans l'ambiance de ces croyances. On est frappé par l'abondance de récits relatant les miracles du saint : il avait le pouvoir de se transformer en oiseau, de voler à travers les airs comme le Chaman traditionnel. Il savait faire disparaître des montagnes. Il était continuellement assisté par Hızır (Hıdır) qui représente une divinité pré-islamique, commune à tout le Proche et le Moyen Orient. Hızır est lié à la fertilité et à l'eau, ce qui en fait aussi le maître de la Pluie[28].

Voler à travers les airs, se métamorphoser en oiseau, telles étaient les prérogatives du Chaman. C'est pourquoi nous allons nous tourner vers la figure centrale du Chamanisme.

---

[26] F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 64, 93, 144–145.
[27] F. Köprülü, I.A., s.v. *Ahmed Yesevi.*
[28] V. Basilov, *Kul't svjatyx v Islame*, Moscou 1970 (éd. Mysl'), pp. 22–25. Cf. I. Friedlander, *Die Chadirlegende und die Alexander Sage*, Leipzig 1913 ; A. Wünsche, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905.

Le Chaman

Le Chamanisme est un type de religion basé sur la croyance à des intermédiaires entre les hommes et les esprits. Ces intermédiaires sont les Chamans, en turc *Kam*. Kam a donné un dérivé, le verbe *Kamla*— « chamaniser ». Le but de la cérémonie de chamanisation, c'est le voyage du Chaman dans le monde des esprits. Le mot *Kamlık*, dérivé de *kam*, est encore attesté de nos jours dans le sens de « sorcellerie »[29].

Dans les temps mythiques, le Chaman avait le pouvoir de communiquer avec les régions supérieures, les régions célestes, et les régions inférieures, grâce à un trou qui reliait l'Axe du Monde aux trois étages de l'univers tripartite des Turcs. En montant dans les régions célestes, le Chaman entrait en contact avec ses esprits protecteurs, grâce auxquels il pouvait aider les hommes : prédire l'avenir, éviter les malheurs, guérir les maladies. Les Chamans mythiques pouvaient ressusciter les morts ou demander au dieu-soleil d'envoyer l'âme d'un nouveau-né qu'il attrapait sous forme d'oiseau et qu'il mettait dans le sein de sa mère[30]. Il pouvait lui-même se transformer en oiseau ou en animal. Il pouvait aussi, à l'aide du *Yada Taşı*, amener la pluie ou la neige.

Actuellement, le Chaman est surtout un devin et un guérisseur. Pour aider les hommes, il doit entrer en rapport avec les esprits. Il le fait en état d'extase. C'est en état de transe qu'il s'envole vers le ciel pour chercher l'esprit protecteur. Celui-ci s'incarne alors en lui et lui donne des forces nouvelles grâce auxquelles il pourra prédire l'avenir ou guérir la maladie.

Une des prérogatives du Chaman, et non des moindres, c'est d'être également musicien, chanteur et détenteur de la très riche tradition épique et poétique, transmise de bouche à oreille. Le Chaman était aussi un *ozan*, « aède ». On l'appelait *kam-ozan*. Un de ses principaux attributs est son instrument de musique. Il s'en sert pour appeler les esprits et entrer en extase. Cet instrument est revêtu d'une valeur quasi-religieuse[31].

C'est par sa personnalité de *Ozan* qu'il s'est maintenu jusqu'à nos jours en Anatolie, sous la forme du *Aşık-ozan* qui est un personnage respecté et adulé.

---

[29] V. Basilov, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii*, pp. 48–105.
[30] V. Basilov, *Kul't svjatyx*, p. 33.
[31] V. Basilov, *Šamanstvo*, pp. 48–105.

La conversion à l'Islam ne pouvait faire disparaître en un instant une figure aussi essentielle que celle du Chaman qui remontait à une tradition séculaire. Etant avant tout chef spirituel, sa fonction fut en quelque sorte incorporée dans celle du nouveau guide spirituel : *Pîr, Ata, Baba* ou *Dede.*

Un certain nombre de personnages de légende sont liés au culte chamanique. Le plus important sans doute est *Korkut Ata, Dede Korkut* en Anatolie, à qui est attribué un des plus importants vestiges de la littérature médiévale des Turcs : *Kitâb-i Dede Korkut.* Cet ouvrage qui fut consigné par écrit dans l'Anatolie du nord-est, au temps des Turcomans Akkoyunlu (du Mouton Blanc), au XVème siècle, contient des éléments archaïques, remontant à l'Asie Centrale et à l'époque pré-islamique[32]. Les récits épiques contenus dans ce recueil, sont attribués à un personnage qui est encore considéré, au Kazakhstan, comme le *Pîr,* « Maître » des Chamans et des aèdes. Korkut Ata occupe une place importante dans la tradition populaire des peuples turcs. Un de ses tombeaux présumés se trouverait à Derbent. Mais c'est surtout chez les Kazakhs que le culte de Korkut Ata est le mieux attesté et chez qui il a gardé ses formes les plus archaïques. Ils le considèrent comme le premier aède et le premier Chaman. Ils situent son tombeau sur les rives du Syr Daria, près de la ville de Kazalinsk, au nord-est de la mer d'Aral[33].

La faculté d'accomplir des miracles, de déplacer des montagnes, de se métamorphoser en oiseau et de s'envoler, se retrouve dans l'hagiographie des saints populaires turcs, ainsi que le don d'ubiquité, c'est à dire le pouvoir d'apparaître en différents endroits à la fois[34]. La croyance au vol magique, pouvoir attribué au Chaman, au sorcier et au « medecine-man » dans les sociétés pratiquant un type de religion chamanique, se rapporte à l'imagination mythique de l'âme-oiseau et à la conception des oiseaux comme psychopompes[35].

L'idée de l'âme-oiseau n'a pas disparu de l'imagination populaire turque. Le mot turc désignant le Paradis, *Uçmak,* signifie aussi « voler ». L'idée de la Mort est rattachée au verbe *uçmak.* Chez les

---

[32] Ettore Rossi, *Il « Kitâb-i Dede Qorqut », racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz tradotti e annotati con « facsimile » del MS. Var. Turco 102,* Cité du Vatican 1952 ; Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı,* I, *Giriş, metin, faksimile,* Ankara 1958 (TTK).

[33] V. Basilov, *Kul't svjatyx,* pp. 40–41.

[34] I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien.*

[35] *Ibidem* ; M. Eliade, *Le Chamanisme,* pp. 372–375 ; id. *Le Yoga, immortalité et liberté,* Paris 1954, pp. 322–325 ; Jean Biès, *Chamanisme et Littérature,* pp. 255–260.

Turcs de Transoxiane, même après leur conversion, on trouvait l'expression *çunkar boldi*, « il devint gerfaut », pour dire « il est mort »[36]. Dans la littérature épique des Turcs d'Anatolie, l'image de l'âme qui s'envole est courante. Par exemple, dans le *Destân d'Umur Pacha* (*Düstûrnâme-i Enverî*), en parlant de la mort du héros, le chroniqueur écrit :

> Elle s'envola, son âme pure, elle quitta l'enveloppe de son corps[37].

Le vol magique est aussi l'expression de l'extase et de la transe, il fait partie des pouvoirs du Chaman. Le chef religieux populaire, Baba ou Dede, en héritera. Le symbole ornithologique est apparent dans les danses rituelles des Bektachis qui sont un moyen pour atteindre la transe. Ces danses imitent le vol de la grue cendrée, *turna*[38].

La grue cendrée joue un grand rôle dans le folklore turc : Ahmed Yesevi pouvait se transformer en grue, *turna*[39]. Dans le Vilâyetnâme de Hadji Bektach, lorsque les *Horasân erenleri*, derviches du Khorassan, veulent faire une réunion, ils invitent le Pîr-i Turkistan, Ahmed Yesevi, et ses *halife*. Ceux-ci se métamorphosent en grues, s'envolent du Turkistan et viennent se poser « sur les confins de Samarcande, au bord du fleuve appelé Amû (Darya) » où ils rencontrent les *Horasân erenleri*. Hadji Bektach qui est envoyé par Ahmed Yesevi au pays de Rûm, c'est à dire l'Anatolie, se métamorphose en colombe et atterrit là où était tombée une brindille de bois enflammée, lancée en l'air par un pîr de Turkistan, c'est à dire à Soluca Kara Öyük (act. Hacı Bektaş,)[40].

Mais les *Rûm erenleri*, les derviches de Rûm, voient d'un mauvais oeil l'arrivée de ce messager venu de l'étranger. Leur chef, Karadja Ahmed, qui est le surveillant des derviches de Rûm, *Rûm Gözcüsü*, envoie un de ses *halifei*, Hadji Dogrul, qui était arrivé au pays de Rûm venant d'Irak, à la rencontre de la colombe, métamorphosé en faucon[41].

Pour illustrer l'image du Baba turcoman, rappelons l'aspect extérieur de Barak Baba tel qu'il a été décrit par les chroniqueurs arabes.

---

36 W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, p. 15.

37 I. Mélikoff, *Le Destân d'Umur Pacha (Düstûrnâme-i Enverî), texte, traduction et notes*, Paris 1954, p. 129, vers 2501.

38 I. Mélikoff, *Les fondements de l'Alevisme*, dans *Sur les traces du Soufisme turc—Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul 1992, p. 26.

39 *Vilâyetnâme*, pp. 14–20.

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*

Barak Baba, un derviche originaire de la région de Tokat, qui avait fait partie de la zone insurrectionnelle au temps de la révolte Baba'î, fut mis à mort en 1307–08, lors d'une expédition dans le Ghilan dans le but de propager l'Islam. Il avait alors quarante ans. Barak Baba, lorsqu'il arriva à Damas, accompagné d'une centaine de derviches habillés de la même façon que lui, portait une coiffe à deux cornes de feutre, ressemblant à des cornes de boeuf. Il portait des colliers et des pendentifs faits de petites clochettes et d'os ronds teints au henné. Il avait un bâton long et un sabre de bois. Lorsqu'il dansait au son du tambour, les clochettes et les os faisaient un bruit épouvantable. Il dansait pour entrer en extase et poussait des cris qui ressemblaient à ceux des animaux. En transe, il prenait des aspects hystériques se rapprochant de l'épilepsie et prononçait des phrases incompréhensibles comme le font les derviches en état d'extase[42]. Cette description correspond bien à celle du Chaman pendant la séance de chamanisation.

Cependant, nous savons par des travaux récents que l'état hystérique du Chaman et la soit-disant crise d'épilepsie qu'on lui attribue, ne sont que des mises en scène extérieures. Le Chaman, lorsqu'il chamanise, a besoin de rester en possession de toutes ses facultés. Doué en général d'une forte personnalité et d'une volonté à toute épreuve, son état d'extase est contrôlé. La transe est obtenue au moyen de volonté et d'auto-suggestion. Il retrouve ses esprits dès la fin de la séance. Il n'a pas recours à l'usage de hachisch ou d'autres moyens artificiels de mise en extase qui auraient pour effet d'affaiblir ses facultés et de diminuer sa crédibilité[43].

Mais si le Chaman ne faisait pas usage de hachisch, ce n'était pas le cas pour les derviches. L'usage de stupéfiants était même préconisé par certains ordres de derviches populaires, comme par exemple les Kalenderî, en tant que stimulant accessoire de la mise en extase[44]. Dans la littérature populaire turque, l'usage du hachisch préconisé par les derviches, se trouve mentionné pour la première fois

---

[42] Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929 ; A. Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle*, Ankara 1989 (TTK).

[43] V. Basilov, *Šamanstvo*, pp. 106–142.

[44] Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, pp. 85–86 ; Max Meyerhof, *EI*^{1}, s.v. *Hachich* ; I. Mélikoff, *Abû Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962, p. 63 ; A. Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, pp. 178–179.

dans le *Roman d'Abu Muslim*[45]. Nous y voyons décrit un derviche vêtu de feutre et armé d'un gourdin, qui est appelé « Mangeur de hachisch » et « Buveur de chanvre ». Ce derviche appelé Ahmed-i Zemdji, jouera un rôle important dans la littérature des corporations de métiers où il deviendra le patron de la corporation de « Tufekçi »[46].

Il convient d'avoir présent à l'esprit que le Chaman s'identifie souvent avec le héros épique. Les récits des voyages du Chaman dans l'Au-delà, contribuèrent à l'élaboration de la littérature épique orale. On retrouve les éléments de la transe chamanique dans certains thèmes épiques de la littérature populaire. Nous avons déjà cité le *Livre de Dede Korkut*, mais il convient aussi de faire une place importante au *Roman d'Abu Muslim* dans l'étude de l'évolution de l'Islam hétérodoxe. Dans ce texte, le merveilleux se mêle inextricablement à la trame épique. Le vol magique y joue un rôle important, de même que les métamorphoses en oiseau, les descentes vers le monde inférieur et autres thèmes des voyages chamaniques. Ce roman épique attribué à un narrateur de l'entourage de Mahmud de Gazna, Abu Tahir de Tûs, a connu à plusieurs reprises des recrudescences de popularité. Il existe en version turque et en version persane, témoignant ainsi du syncrétisme des cultures. Il a été notamment remis à l'honneur aux premiers temps de l'époque safavide où il a été utilisé à des fins de propagande politique et religieuse.

Mais avant de pénétrer plus loin dans l'étude de l'évolution de la pensée religieuse, il nous faut nous tourner vers les divinités qui régissaient le Chaman et ses esprits protecteurs dont il devait s'assurer la maîtrise.

Tengri : le Dieu-Ciel

« Quand le ciel bleu en haut et la terre sombre en bas se furent créés, entre les deux furent créés les fils des hommes ». Ainsi est-il écrit dans les Inscriptions de l'Orkhon[47].

---

45 I. Mélikoff, *Abu Muslim*, pp. 34, 63, 125, 137–138.

46 *Tüfek* dans le texte, veut dire « sarbacane », ensuite il vint à désigner le « fusil ». Voir *Abu Muslim, loc. cit.* Voir aussi I. Mélikoff, *Abû Muslim, patron des Akhis*, dans *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten Kongresses*, München 28 August bis 4 September 1957, Wiesbaden 1959, pp. 419–421.

47 V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, Helsinfors 1896, p. 97 (I, Est).

Les Turcs, comme les Mongols, croyaient en une divinité céleste, Tengri, qui est le ciel visible, le ciel bleu.

Cette première ligne du monument, façade Est, des Inscriptions de l'Orkhon, atteste bien l'univers tripartite des Turcs : en haut le Ciel bleu, en bas la Terre brune, et entre les deux, le genre humain.

Le souverain des Turcs, le Kaghan est « venu du Ciel » et « semblable au Ciel » :

> Moi qui ressemble au Ciel, Bilghe Kaghan des Turcs, venu du Ciel[48].

Il maintient sur terre le culte de Tengri. Aussi, dans la lettre envoyée par Mangu Khan au roi de France Louis IX, par Guillaume de Rubrouk, il est dit :

> Au ciel il n'y a qu'un seul dieu éternel et il n'y aura qu'un maître sur terre, Genghis Khan fils du Ciel[49].

Le Chaman, comme le Souverain, détient son pouvoir de Tengri, le dieu-ciel. D'après la tradition des peuples turcs, le premier Chaman avait une puissance extraordinaire : il pouvait prendre n'importe quelle forme et accomplir des miracles. Mais, d'après les traditions de certains de ces peuples, il refusa par orgueil de reconnaître le Dieu Suprême et celui-ci réduisit considérablement sa puissance[50]. Il s'agit peut-être de l'influence de religions étrangères. Les croyances des nomades deviennent rapidement des syncrétismes. On y retrouve des éléments provenant des sociétés sédentaires et urbaines avec lesquelles ils entretenaient des échanges commerciaux et dont ils étaient tributaires.

Tengri n'a pas de temple. Il n'en a pas besoin, puisque l'Univers entier est son temple et parce qu'il est le Dieu par excellence des peuples nomades. Genghis Khan disait à l'Imam de Boukhara qui cherchait à le convertir : « L'Univers entier est la maison de Dieu, à quoi bon désigner un endroit particulier pour s'y rendre ? »[51].

Tengri est un dieu suprême à structure céleste. Comme toutes les divinités ouraniennes, il est distant et passif. Pourtant il peut se manifester par des signes cosmiques : comètes, inondations, disettes. Mais comme toutes les divinités ouraniennes aussi, il aura tendance

---

[48] *Ibidem*, p. 114 (I, Sud).

[49] Guillaume de Rubrouk, *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. Claude et René Kappler, Paris 1985, p. 222.

[50] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 70–71.

[51] M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, III, Paris 1983, p. 13.

à s'effacer devant d'autres divinités plus actives et plus familières.

Chez la plupart des peuples turcs, le Dieu Suprême est devenu Allah. Mais pourtant, dans la poésie populaire, Tengri, devenu Tanrı, est toujours vivant. Le nom Tanri est surtout utilisé dans des poèmes qui heurtent la religion officielle, comme pour éviter un blasphème. Ainsi par exemple, Kaygusuz Abdal qui vivait au XIVème siècle et serait mort au XVème siècle, s'adresse à Tanrı pour formuler ses doléances :

Yücelerden yüce gördüm
Erbabsın sen Koca Tanrı . . .

Tu es le Sublime des Sublimes,
Toi, le plus sage, O Grand Tanrı . . .

Kıldan köprü yaratmışsın
gelsin kullar geçsin deyü
Hele biz şöyle duralım
yiğitsen, geç a Tanrı ![52]

Tu as créé un pont plus fin qu'un fil,
afin que tes esclaves le traversent.
Et si nous restions ici, à l'écart :
Traverse-le donc, si Tu es un preux, O Tanrı !

Plus près de nous, au XIXème siècle, Derviş Ali composa son *Nefes* qui me perturba, lorsque je l'entendis pour la première fois :

Yeri göğü arşı kürsü yaradan
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem . . .[53]

C'est Lui qui créa la terre, le ciel, le monde, le Trône céleste,
Je ne connais pas d'autre Dieu qu'Ali . . .

Jusqu'à maintenant, dans la religiosité populaire, Tanrı n'a pas de lieu de culte fixe : l'Univers est son temple. Dans les villages alevis, il n'y a pas de mosquée. Les cérémonies religieuses ont lieu dans le *Djemhane*, « maison de réunion ». N'importe quelle maison peut devenir Djemhane. Les cérémonies peuvent également avoir lieu à l'extérieur, en plein air, si toutefois l'endroit est bien couvert, car le secret est de rigueur.

---

[52] Atilla Özkırımlı, *Alevîlik-Bektaşîlik ve edebiyatı*, Istanbul 1985, pp. 75–77.

[53] Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi şairleri ve nefesleri, XIXuncu asırdan beri*, Istanbul 1956 (2e éd.), pp. 200–202.

Les Esprits : les 99 Tengri

Les esprits célestes, trop inaccessibles, finissent par perdre leur puissance et cèdent leur place, dans les invocations, à des divinités plus proches et plus familières. Ainsi, le dieu céleste est remplacé par le dieu solaire qui prend la première place dans la vie religieuse. Mais avant de nous attarder sur le culte rendu au Soleil, ce qui nous amènerait, dans le contexte actuel, au problème de la divinisation de Ali qui a pris la place d'un dieu solaire, il nous faut parler de la fragmentation du dieu céleste, Tengri.

Dans la religion des peuples de l'Altaï, comme chez les Mongols, Tengri se fragmente en 99 Tengri, dieux célestes dont le chef est « l'éternel ciel bleu »[54]. Chacun de ces Tengri a une spécificité qui relève des fonctions du dieu-ciel. A ces 99 Tengri correspondent 77 Mères-terrestres :

> En haut les quatre-vingt dix-neuf Tengri . . .
> en bas la Terre-Mère à soixante-dix-sept degrés[55]

Attardons-nous sur ces nombres : quatre-vingt dix-neuf et soixante-dix-sept. Nous retrouvons ces nombres symboliques dans la littérature hagiographique des Bektachis où ils sont multipliés par mille. Ils ne sont plus attribués à des divinités, mais à des chefs spirituels qui deviennent des héros divinisés. Dans le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach, Ahmed Yesevi, le maître légendaire et traditionnel de Hadji Bektach, est appelé « Le Maître des quatre-vingt dix-neuf mille maîtres de Turkistan » (*Türkistan'ın doksan dokuz bin Pirinin Piri*). Hadji Bektach, son disciple, qui lui est hiérarchiquement inférieur, est appelé « Le Maître des soixante-dix-sept mille initiés du Khorassan » (*Horasan'ın yetmiş yedi bin Erenlerinin Piri*)[56].

Il y a eu dévaluation des nombres sacrés traditionnels : d'abord attribués à des divinités, ces nombres ont été appliqués à des maîtres spirituels. Pour en quelque sorte les réévaluer, ils ont été multipliés par mille.

Dans le Vilâyetnâme de Hadji Bektach, les derviches forment des

---

[54] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar), I, Ankara 1971 (TTK), p. 447 ; W. Heissig, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie* (avec G. Tucci pour le Tibet), Paris 1973, pp. 405–417.

[55] W. Heissig, *op. cit.*, p. 470.

[56] *Vilâyetnâme*, pp. 5, 14–19 ; I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien.*

catégories : en haut de la hiérarchie spirituelle, viennent les « quatre-vingt dix-neuf mille maîtres de Turkistan », dominés par leur maître à tous, Ahmed Yesevi. Puis viennent les « soixante-dix-sept mille initiés (Erenler) du Khorassan » qui dépendent de leur maître, Hadji Bektach, disciple spirituel de Ahmed Yesevi. Le troisième degré de la hiérarchie spirituelle est occupé par les *Rûm erenleri*, « les Initiés de Rûm », qui ne sont plus que « cinquante sept mille » (*elli yedi bin Rûm erenleri*) et qui sont obligés d'accepter la préséance de Hadji Bektach, ce qu'ils ne font pas sans quelques heurts[57].

Ainsi, même si le centre géographique des derviches se déplace vers l'ouest, c'est toujours Ahmed Yesevi, « Le Maître de Turkistan », qui domine et régit la vie spirituelle populaire.

Les Quarante

Avec les Quarante, nous nous enfonçons dans le monde complexe du syncrétisme religieux. Les Quarante n'auraient pas leur place dans ce que nous avons appelé « le Chamanisme islamisé » et qui devrait plutôt être défini comme l'étude des substrats chamaniques dans l'Islam populaire, s'ils ne faisaient pas également partie des « esprits chamaniques ». De toute façon, même s'ils se sont intégrés dans la mystique musulmane, les Quarante remontent à des temps immémoriaux et à des traditions antérieures à l'Islam.

Quarante est un nombre symbolique qui se retrouve dans toutes les traditions religieuses : juive, chrétienne, musulmane.

Les *cil'tan* ou *djehelten* (du persan *djehel* « 40 » + *ten* « individus »), en turc *kırklar*, sont, dans la tradition mystique musulmane, les Quarante Saints tutélaires qui régissent le monde. En Asie Centrale, ils sont parfois *kırkbir*, quarante et un, car on leur reconnaît un chef[58]. Mais en général, leur nombre est immuable : si l'un meurt, il est aussitôt remplacé.

Ils sont invisibles, c'est pourquoi on les appelle aussi *Ga'ib erenler*, « les êtres invisibles ». En tant que tels, ils sont les protecteurs des jeunes guerriers. On les trouve fréquemment dans la littérature épique turque où ils viennent en aide au héros épique pendant ses

---

[57] *Vilâyetnâme*, pp. 18–20.
[58] V. Basilov, *Šamanstvo*, pp. 229–278.

combats pour la foi : par exemple, dans *La Geste de Melik Danishmend*[59].

Le savant russe S. Tolstov rattache les *cil'tan* aux traditions des sociétés masculines indo-iraniennes[60].

Il semblerait que différentes traditions se trouvent mêlées dans les légendes concernant les Quarante. Les *Ga'ib erenler*, les « Etres invisibles », lorsqu'ils ont pour fonction de venir en aide aux jeunes guerriers, sembleraient bien remonter aux anciennes sociétés masculines indo-iraniennes : leur place dans le Chamanisme vient renforcer cette hypothèse.

D'après les contributions des chercheurs russes, en Asie Centrale les *cil'tan* peuvent être masculins ou féminins. Dans les sociétés féminines, les légendes les concernant ont un caractère orgiaque. Les *cil'tan*, qu'ils soient masculins ou féminins, buvaient « une boisson divine »[61].

Dans les milieux chamaniques, on distingue les « cil'tan saints » qui sont des esprits musulmans, et les « cil'tan esprits chamaniques ». Pour ceux-ci, on prépare un mets rituel : *cil'tan oşı.*

Les *cil'tan*, esprits chamaniques, sont souvent représentés comme des jeunes filles : *kırk kız.* On trouve les Quarante dans le *Manas Destanı* où il y aurait *kırk kız* et *kırk yiğit*[62].

Le savant turc Abdülkadir Inan cite des prières récitées par des *Bakhshi* (Chaman) kirkhiz-kazakh où sont mentionnés les *celten*[63].

Il me semble qu'il faudrait séparer les « Etres invisibles » dont la fonction est d'aider les jeunes guerriers, des Quarante Saints de la mystique musulmane. Ces derniers devraient être rattachés aux traditions juives ou chrétiennes se réclamant du nombre symbolique « quarante ». F.W. Hasluck qui a consacré un chapitre aux Quarante, dans son livre devenu un classique, *Christianity and Islam under the Sultans*, remarque que des endroits consacrés aux « Quarante »

---

[59] I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danişmend—Etude critique du Danişmendnâme*, I, Paris 1960.

[60] D'après V. Basilov, *Šamanstvo*, pp. 229–278. Sur les sociétés masculines indo-iraniennes, voir Stig Wikander, *Der arische Männerbund—Studien zur Indo-Iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund 1938.

[61] V. Basilov suppose qu'il s'agit du vin (voir note précédente). Cette boisson pourrait être rapprochée du *Haoma* ou *Soma* des anciens Iraniens, qui était utilisé dans les sociétés masculines pour atteindre un état de frénésie guerrière (cf. Stig Wikander, *op. cit.*, p. 64). Il a été supposé que le *Soma* était préparé à partir du champignon *Amanita muscaria*, ou du chanvre indien : cf. Carlo Guinsbourg, *Le Sabbat des Sorcières*, Paris 1992, pp. 281–283, 398.

[62] Abdülkadir Inan, *Tarihte ve bugün Şamanizm*—materyaller ve araştırmalar, Ankara 1954 (TTK), pp. 133–136, 142.

[63] *Ibidem*, p. 142.

sont parfois reliés non pas à des saints, mais à des êtres profanes, parfois même malfaisants : quarante brigands, quarante ogres, quarante djinns ou peris[64]. Ces légendes remonteraient à la tradition des esprits tutélaires, protecteurs des jeunes guerriers.

Ces esprits d'origine pré-islamique, n'ont probablement rien à voir avec les Quarante qui jouent un rôle essentiel dans la cérémonie religieuse des Bektachis qui est la réactualisation sur terre du « Banquet des Quarante », qui eut lieu dans l'Au-delà, pendant le Miradj. Nous parlerons ailleurs de cette cérémonie qui fait partie du *Ayin-i Djem*.

Nous sommes obligés de mentionner également le nom *Cehelten* ou *Kırklar* donné à un groupe *Ahl-è Hakk*, très rapproché des Bektachis, dont le centre se trouve à Ilkhtchi, dans la région de Tabriz, dans l'Azerbaïdjan iranien[65]. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous traiterons des Ahl-è Hakk et des religions particulières aux Kurdes.

La Réincarnation

Avec l'idée de la Réincarnation, nous nous enfonçons de plus en plus dans le syncrétisme religieux, puisqu'elle ne fait pas partie intégrante du Chamanisme. Pourtant, elle est profondément ancrée dans les croyances des Bektachis et dans la mystique populaire en général où il est continuellement question de *Devir*, « cycle », « rotation », entre autre « danse circulaire des derviches » et *Devriye* qui signifie aussi « transfiguration », « métempsychose ». Cette représentation mystique du « cercle » est liée à la notion du « temps circulaire ». La conception du Temps chez les nomades, liée au retour cyclique des saisons, est forcément circulaire.

Si la réincarnation n'existe pas dans le Chiisme imamite auquel semblent à première vue se rattacher les Bektachis, elle est inhérente aux sectes chiites dites extrêmistes. Elle faisait partie des croyances des Hurufis dont l'influence sur les Bektachis a été déterminante[66]. Elle faisait surtout partie des croyances des Kizilbach et a servi la propagande de Chah Isma'il.

---

[64] F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford (Clarendon Press) 1929, pp. 390–402.

[65] I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş*, dans TURCICA, VI, 1975, pp. 49–67.

[66] I. Mélikoff, *Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie*, dans Mélanges offerts à Louis Bazin, *Varia Turcica XIX, Paris 1992* (*L'Harmattan*), pp. 219–225.

Mais avant d'avancer dans le temps, voyons comment le terrain était préparé pour l'acceptation de l'idée de réincarnation chez les populations turques d'Asie Centrale.

L'idée de la réincarnation n'existe pas dans le Chamanisme proprement dit, cependant Guillaume de Rubrouk note, en parlant des croyances des populations turco-mongoles :

> Quant aux âmes, ils pensent qu'elles peuvent passer de corps en corps[67].

Rapprochons cette assertion d'un vers tiré du Divan de Chah Isma'il :

> Bin bir dona girdi dolandı Murteza[68].
>
> Il est entré en mille et un corps, il a fait son cycle, Murteza (Ali).

Les Turcs ont connu la réincarnation dès leurs contacts avec les grandes religions d'Asie Centrale : Manichéisme, Bouddhisme. Même dans le Nestorianisme turc, l'idée de réincarnation est présente, sous l'influence du Bouddhisme[69].

Cependant, même si la réincarnation ne rentrait pas dans les croyances du Chaman, pour lui, la vie de l'Au-delà ne présente pas de mystère. Habitué à circuler à travers l'Univers tripartite des Turcs, il connaît le monde souterrain aussi bien que les régions célestes. C'est lui qui est chargé de reconduire les esprits des morts vers leur destination souterraine pour les empêcher de venir nuire aux vivants en restant parmi eux. C'est lui aussi qui doit combattre les esprits venus du monde souterrain et qui causent les maladies. Le monde inconnu de la mort lui est devenu familier et il s'est habitué à regarder la mort comme un rite de passage vers le monde spirituel. Dans le Chamanisme, il n'y a pas l'effroi de l'enfer, puisque l'enfer, tel qu'il est dépeint dans les religions judéo-chrétiennes et musulmane, n'existe pas.

Pour les Bektachis, le diable lui-même n'est pas foncièrement mauvais. Il n'est qu'une réincarnation, parfois même celle de l'Ange Gabriel. Il a péché par orgueil et par amour excessif de la divinité.

---

[67] *Guillaume de Rubrouk*, p. 210.

[68] Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanı ; Şah İsma'il Safevî*, Istanbul 1956, p. 53 (poème 15). Voir I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş*.

[69] A. Bombaci, *Histoire de la Littérature turque*, Paris 1968, pp. 15–28. Voir Louis Bazin, *Etat des discussions sur la pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en milieu turc*, dans *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*, Res Orientales VI, Bures sur Yvette 1994, pp. 229–239.

Son amour pour Dieu l'a empêché de se prosterner devant Adam, car dans son ignorance, il n'avait pas compris que Dieu s'était caché dans le coeur d'Adam et qu'Adam était par conséquent Dieu lui même.

Le temps sera nécessaire pour que les éléments venus du Manichéisme ou du Bouddhisme s'intègrent à la religiosité populaire, mais l'absence de l'idée d'enfer et du diable en tant qu'esprit irrémédiablement mauvais, laisse le chemin ouvert à la pénétration de syncrétismes basés sur l'idée de la transmigration des âmes.

La Création du Monde

Dans les *Inscriptions de l'Orkhon*, il n'y a pas de trace d'un mythe cosmogonique :

> Quand en haut le Ciel bleu, en bas la Terre sombre se furent créés, entre les deux furent créés les fils de Kişi (l'homme).

Cependant, chez les peuples de l'Altaï et de la Sibérie, les ethnologues, W. Radlov le premier, ont trouvé des mythes cosmogoniques. Les différentes variantes du Mythe de la Création se ramènent à un schéma précis : quand n'existaient encore que les Eaux, Tengri fit plonger un oiseau aquatique ou un être ornithomorphe pour rapporter le limon nécessaire à la Création du Monde. Cet être ornithomorphe s'avèrera son adversaire et Tengri le punira[70]. Dans les mythes rapportés par W. Radlov, Tengri et sa créature *Kişi*, volent au-dessus des eaux sous la forme d'oies noires. Tengri envoie Kişi plonger dans les eaux pour rapporter le limon, Kişi essaie d'en garder pour lui, afin de se créer un univers personnel. Tengri le bannit, il devient Erlik le maître du monde souterrain[71].

On retrouve dans ces traditions le syncrétisme caractéristique des peuples de la steppe : à l'Esprit de Dieu est opposé l'Esprit du Mal, dualisme qui a ses origines dans le monde iranien.

C'est dans ce contexte qu'il faut placer le mythe du premier Chaman qui entre en concurrence avec Tengri et celui-ci, pour le punir, réduit sa puissance[72].

---

70 M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, III, pp. 16–19.

71 Abdülkadır İnan, *Şamanizn*, pp. 13–21 ; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, pp. 419–493.

72 M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 70–73 ; id., *Histoire des croyances*, III, pp. 23–27.

Si nous avons été amenés à parler du Mythe de la Création, c'est parce qu'il est évoqué dans la première partie du Ayn-i Djem des Bektachis-Alevis. La cérémonie proprement dite commence par un *Nefes* chanté et un *Sema'*, une danse sacrée, qui racontent la Création du Monde : c'est *Cebra'il* (Djebra'il), l'archange Gabriel, qui vole, sous la forme d'un oiseau, autour du Trône Céleste. Il cherche à y pénétrer, mais à chaque fois, une voix lui demande : « Qui es-tu ? Qui suis-je ? ». Cebra'il répond : « Tu es Toi, je suis Moi ! » Et la porte reste fermée. Cebra'il continue à voler, pendant quarante mille ans à chaque fois. Il a les plumes ensanglantées. Au bout de la troisième fois, une voix de l'Invisible lui fait savoir qu'il doit répondre : « Tu es le Créateur, je suis la Créature ! » Aussitôt, les Portes du Ciel s'ouvrent.

Nous reviendrons sur cette légende dans un autre chapitre de notre livre, car dans le contexte syncrétique du Bektachisme-Alevisme, des éléments de différentes origines se sont amalgamés. Si à première vue, cette légende rappelle le Mythe de la Création des peuples turcs, il y a néanmoins des influences dues à la coexistence avec d'autres peuples d'origine iranienne, notamment les Kurdes.

Le dieu-Soleil

Nous allons effleurer dans ce dernier paragraphe, un sujet sur lequel nous reviendrons constamment. Il s'agit de la divinisation du Soleil qui deviendra, dans un contexte islamique, la divinisation de Ali. Ali en tant que divinité solaire, ne constitue qu'une des parties de ce problème complexe : entre la divinité solaire et le dieu représenté sous forme humaine, il y a un long cheminement et des influences multiples. Nous commencerons nos recherches avec l'étude de la divinisation du Soleil.

Comme nous l'avons déjà vu, les dieux suprêmes ouraniens qui sont distants et passifs, cèdent leur place dans le culte à des divinités plus proches de la vie réelle. Or, parce qu'il est lié à la Végétation et au Principe même de la Vie, le Soleil est proche de l'homme. C'est pourquoi, dans la plupart des religions du monde, on assiste à la solarisation de l'Etre Suprême.

Lorsque j'ai entendu chanter pour la première fois par un Achik bektachi :

> Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
>
> Je ne connais pas d'autre dieu qu'Ali,

j'ai été profondément bouleversée. C'était contraire à tout ce qui m'avait été enseigné par mes maîtres qui m'avaient toujours décrit la Turquie comme un pays sunnite. J'ai essayé aussitôt de comprendre pourquoi les Bektachis qui se rattachent aux Douze Imams et à l'Imam Dja'fer-i Sadik, divinisaient-ils Ali ? La première chose qui m'a frappée, c'est qu'ils n'employaient pas le mot « Allah », mais le nom du dieu suprême des Turcs, Tengri, devenu Tanrı en turc moderne. C'est comme si « Allah » avait constitué un blasphème, mais Tanrı ne l'était pas. J'ai assez vite compris que Ali était une divinité solaire. Dans les villages, il est identifié au Soleil Levant et prié à l'apparition de l'astre. Le soleil est l'objet d'une vénération : par exemple, il est malséant d'uriner face au soleil.

Ali a pour symbole des animaux solaires : le lion, animal solaire par excellence ; la « grue cendrée » (*turna*), oiseau solaire confondu avec le Phénix ; et également le bélier, autre animal solaire.

Ceci ressort bien d'un beau poème de Pîr Sultan Abdal[73] :

> Hazret-i Sah'ın avazı
> Turna derler bir kuştadır . . .
>
> Bakışı arslanda kaldı
> döğüşü dahi koçtadır . . .
>
> La voix de sa Majesté le Chah[74]
> se trouve chez un oiseau qu'on appelle « turna » . . .
>
> Son regard s'est conservé chez le lion
> et sa combativité chez le bélier . . .

Plus tard, un autre *Nefes* vint renforcer ma certitude en la nature atmosphérique de Ali. Il est de Sefil Ali[75], poète dont on ne sait pas

---

73 Pir Sultan Abdal est un des sept plus grands poètes bektachis. Il vivait au XVIème siècle et fut pendu à Sivas pour avoir fomenté et dirigé une révolte socio-religieuse. Il est devenu un héros et un martyr. Ses poèmes ont été maintes fois édités et continuent encore à l'être. Une édition critique a été faite par A. Gölpınarlı et Pertev N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943. Le poème cité se trouve p. 113.

74 Allusion à Ali, surnommé « Şah-i Merdan », le « Roi des hommes ».

75 D'après le style et le sujet, il pourrait être le même que Derviş Ali (voir note

grand chose, car il ne figure pas dans les anthologies. Je ne l'ai entendu chanté que dans des endroits où le secret était strictement gardé, car chacun de ses vers est en quelque sorte blasphématoire :

> Şah-i Merdan cuşa geldi, sirri aşikar eyledi
> « yağmuru yağdıran menem » diye Ömer'e söyledi.
> Ol dem şimşek yalabildi Yedi Sema' gürledi
> Hem Sâkidir hem Bâkidir, Nûr-i Rahman'ım Ali !

> Le Roi des Hommes[76] entra en transe et fit connaître son secret :
> « c'est moi qui fais tomber la pluie » dit-il à Ömer.
> Aussitôt l'éclair reluisit, les Sept Cieux se mirent à tonner.
> Il est l'Echanson[77], il est l'Eternel, la Lumière du Miséricordieux, Ali !

Nous clorerons ce chapitre sur cette profession de foi inattendue. Ali apparaît comme le Dieu de la Foudre et de l'Atmosphère : il est Tengri, il est Zeus. A travers un long cheminement, il va devenir Dieu sous forme humaine, et enfin, l'homme divinisé.

---

53). J'ai entendu ce *Nefes* chanté par Achik Feyzullah Çınar. J'en possède un enregistrement. En 1993, je l'ai entendu chanté à Istanbul, dans une maison privée, lors d'un concert d'Achiks.

[76] Allusion à Ali : voir ci-dessus note 74.

[77] Un des surnoms de Dieu.

CHAPITRE II

LES TURKMÈNES EN ASIE MINEURE

La pénétration des Turkmènes[1] en Asie Mineure commença vers le milieu du XIème siècle et se prolongea jusqu'à la fin du XIIIème siècle. Les deux vagues les plus importantes furent celle qui suivit la victoire de Mantzikert (Malazgird), c'est à dire après 1071, et celle provoquée par l'invasion mongole.

La première fut le fait des Turcs Oghuz, sous la conduite des chefs seldjoucides ou de leurs émirs. Dans la deuxième partie du XIème siècle, ceux-ci occupèrent le Khorassan, puis, attirés par les riches pâturages, l'Azerbaïdjan iranien. Les premières razzias contre les villes d'Asie Mineure eurent lieu en 1048, année qui vit le sac d'Erzerum par Ibrahim Inal, le frère utérin de Toğrul Beg, puis, en 1054, par Toğrul Beg (1038–1063) qui attaqua et pilla Mantzikert sur le Murad Su, Van et Erzerum[2].

Ce n'étaient pas des entreprises de conquête, mais des raids de pillage. Toğrul Beg se retira après sa campagne, se contentant d'exiger le tribut annuel et la restitution de trois places-fortes musulmanes prises par les Byzantins : Mantzikert, Edesse et Antioche.

Les Turkmènes étaient alors des nomades, vivant essentiellement du butin. Ils ne voyaient encore dans l'Asie Mineure qu'un terrain idéal de pillage. Aussi, leurs incursions allèrent-elles en se multipliant : en juillet 1059, eut lieu le premier sac de Sivas qui a été décrit par Matthieu d'Edesse[3]. La ville livra un butin énorme. Cependant, c'est la victoire de Mantzikert qui est considérée comme le début de la

---

[1] Nous prenons le terme « Türkmen » dans le sens de « Turc, nomade, non encore islamisé ou nouvellement islamisé ». Cf. V.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Sel'djukidov Maloj Azii, Izbrannye sočinenija*, I, Moscou 1960, pp. 90–95 ; Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris 1988, pp. 5–6 ; Faruk Sümer, *Oğuzlar* (*Türkmenler*), Istanbul 1992 (rééd.), pp. 1–10 ; Ernst Werner, *Büyük bir Devletin doğuşu-Osmanlılar* (1300–1481), Istanbul 1986, pp. 33–34 (traduit de l'allemand par Orhan Esen et Yılmaz Öner).

[2] Claude Cahen, *Première pénétration turque en Asie Mineure*, Byzantion XVIII (1948).

[3] Matthieu d'Edesse, *Chronique*, ch. LXXXIV, pp. 111–114 (trad. Edouard Dulaurier, Bibl. Hist. Arménienne, Paris 1858) ; voir I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danişmend*, I, Paris 1960, p. 108 ; *ibid., Gazi Melik Danişmend et la conquête de Sivas, Selçuklu araştırmaları dergisi*, Ankara 1973, pp. 187–195.

conquête turque de l'Anatolie. Elle fut l'oeuvre d'Alp Arslan (1063–1073) qui avait succédé à son oncle Toğrul Beg. Bien que cette victoire ouvrit les portes de l'Anatolie aux Turcs, la conquête n'eut pas encore lieu, les vainqueurs n'ayant pas alors de visée politique. Alp Arslan se contenta de signer un traité d'alliance avec son prisonnier, l'empereur Romain Diogène, et d'exiger un tribut. La conquête se fit en quelque sorte malgré eux. D'une part les Turkmènes étaient attirés par les perspectives de riches razzias aux frontières byzantines qui constituaient un *no man's land* idéal pour les faits d'armes des Gazis et de leurs adversaires, les *Akritai*[4] ; d'autre part, dans l'Empire byzantin en proie au désordre, aux discordes religieuses et interraciales, Grecs et Arméniens sollicitaient leur aide pour venir à bout de leurs querelles intestines. Ainsi par exemple, la prise de Sivas par Melik Danichmend en 1085, fut sans doute la conséquence d'un appel au secours des princes arméniens Adom et Abusahl Ardzrouni, dynastes de Sivas, au sultan Melikchah (1072–1092). C'est ainsi que le laissent entendre les chroniqueurs Michel le Syrien et Bar Hebraeus[5].

Mais lorsque Melik Danichmend arriva à leur secours, il était trop tard, car Romain Diogène qui s'était déjà vengé de l'attitude hostile des princes arméniens en détruisant leur ville et en les chassant en 1071, les avait fait ensuite mystérieusement disparaître. Vers 1080, les princes arméniens étaient déjà morts, ainsi que Kakig, roi bagratide de Kars, qui avait cédé son territoire à Constantin Ducas contre des terres en Cappadoce, les mêmes qui seront occupées quelques années plus tard par Melik Danichmend. C'est par conséquent avec quelques raisons que Michel le Syrien et Bar Hebraeus accusent les Grecs de la disparition des princes arméniens[6].

A partir de 1072, les Turkmènes intensifièrent leurs razzias en Asie Mineure où ils se plurent assez pour s'y installer peu à peu. C'est dans une Anatolie déjà sillonnée en long et en large par les Turcs,

---

[4] Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938 ; *Ibid., Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum*, Byzantion, XI, 1936, pp. 285–319 ; M. Fuad Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Porcupine Press, Philadelphia 1978 (1ère éd. Paris 1935).

[5] Michel le Syrien, *Chronique*, trad. J.B. Chabot, Paris 1899–1910, III, pp. 172 sq. (LXV, ch. IV) ; Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abû'i-Faraj*, trad. Ernest W. Budge, London 1932, p. 229. Sur l'attitude des Arméniens face aux Turcs et les assertions de Michel le Syrien et Bar Hebraeus, voir J. Laurent, *Des Grecs aux Croisés. Etude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098*, Byzantion, I, 1924, pp. 367–449. Voir *La Geste de Melik Danışmend*, I, pp. 88–89.

[6] I. Mélikoff, *Gazi Melik Danışmend et la conquête de Sivas* ; id., *La Geste de Melik Danışmend*, I, pp. 88–89.

que le Seldjoucide Suleymanchah (1075–1086) établit vers 1080, la première principauté seldjoucide de Rûm, avec Iznik (Nicée) comme capitale. Cette principauté fragile fut établie avec le soutien des Byzantins.

Un peu plus tard, en 1081–1082, Suleymanchah apporta son aide à Alexis I Comnène contre les bandes du Normand de Sicile Robert Guiscard qui essayait de prendre aux Byzantins l'Epire et la Macédoine.

Après la mort de Melikchah, Kilidj Arslan I (1092–1107), fils de Suleymanchah, réussit à affermir sa principauté[7]. Malgré la Première Croisade (1096–1099) qui allait quelque peu retarder l'expansion des Turcs en Asie Mineure et protéger Constantinople[8], les querelles dynastiques et les rivalités, en particulier celle avec les Danichmendides qui avaient fondé un état de Gazis[9], le sultanat seldjoucide de Rûm se forma et prospéra. Il engloba et absorba peu à peu les chefs Turkmènes qui envahissaient l'Asie Mineure au cours du XIIème siècle.

Au XIIIème siècle, à l'époque de son apogée, la vie dans l'Empire Seldjoucide de Rûm était agréable et prospère, du moins dans les cités. La population urbaine parmi laquelle la culture persane prédominait, sous l'influence d'un souverain et d'une cour iranisés, parlait et écrivait le persan. La religion officielle était l'Islam sunnite, celle des sultans Seldjoucides. Ses fondements étaient enseignés dans les *medrese*. Les *medrese* seldjoucides étaient des centres célèbres de culture musulmane. Elles influençaient la vie culturelle des centres urbains. Le commerce et l'artisanat étaient en grande partie aux mains des Chrétiens et des Juifs, car le noyau de la société turque seldjoucide était une aristocratie guerrière. Mais le gouvernement seldjoucide était tolérant et large d'esprit, aussi musulmans et non-musulmans coexistaient-ils en bonne entente.

Les sultans seldjoucides étaient des gens cultivés. Ils protégeaient le développement de l'érudition et de la mystique. La vie spirituelle était très développée. Le grand mystique arabe, d'origine espagnole, Muhyi'ddin Ibn Arabî (1164–1241), dont le prestige s'étendait dans tous les pays musulmans, ne manqua pas d'exercer son influence sur l'Asie Mineure seldjoucide où il s'était rendu à plusieurs reprises. En 1215, il avait eu une entrevue avec le sultan Izzeddin Keykâvus I

---

[7] Claude Cahen, *La Turquie pré-Ottomane*, pp. 11–23.
[8] V.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Sel'djukidov Maloj Azii*, pp. 48–61.
[9] Gordlevskij, *op. cit.*, C. Cahen, *op. cit.* ; I. Mélikoff, *La Geste*.

(1211–1220). Il avait également été l'hôte du Cheykh Madjdjaldîn Ishâk qui fut le frère du célèbre théologien Sadr-al-dîn Konevî (m. 1274/75). Ibn Arabî répandit sa philosophie du *Vahdet-i Vucûd* qui peut être définie comme un panthéisme mystique et qui devait influencer tout le Soufisme. D'autre part, la forte personnalité de Mevlâna Djelâleddîn Rûmî influençait la vie spirituelle et philosophique des centres urbains[10].

Mais la situation était bien différente dans les campagnes où les nomades formaient l'essentiel de la population. Les villes se présentaient comme des oasis de culture urbaine perdues au milieu des steppes peuplées de nomades qui respectaient encore scrupuleusement les coutumes et les moeurs ancestrales[11].

Sur les frontières de l'Empire et dans les montagnes, là où le pouvoir central était faible, celui des chefs de tribu restait fort et les traditions prédominaient. Les Turkmènes obéissaient au Sultan lorsqu'il était puissant. Il arrivait même alors au gouvernement seldjoucide d'avoir à aider les Byzantins et la population indigène contre les nomades qui occupaient leurs pâturages et razziaient leurs territoires. Mais lorsque le pouvoir central se relâchait, les Turkmènes qui vivaient en confédérations tribales[12], prenaient le dessus et se révoltaient contre le Sultan.

L'organisation tribale se maintint dans certaines régions jusqu'au XVIIIème siècle et les nomades ne cesseront de poser des problèmes au gouvernement ottoman qui cherchera par tous les moyens à les sédentariser[13].

Au XIIIème siècle, l'invasion mongole causa l'émigration massive des tribus turkmènes venues d'Asie Centrale et du Khorassan, vers l'Anatolie où l'Empire seldjoucide, alors à son apogée, semblait encore être une terre d'asile.

Après la défaite du Kharezmschah, les Kharezmiens cherchèrent également refuge dans l'Empire seldjoucide de Rûm. Le sultan Alâeddin Keykubâd I (1220–1237) enrôla une partie des fugitifs dans son armée et dispersa les autres dans l'Anatolie centrale. Cependant, sous le règne de Ghiyaseddin Keykhusrev II (1237–1246), les rela-

---

[10] C. Cahen, *La Turquie pré-Ottomane*, pp. 148 sq. (les villes), 162 sq. (les non-musulmans) ; la vie culturelle et religieuse ; pp. 208–221, 330–332.

[11] Gordlevskij, *op. cit.*, p. 89.

[12] *Ibidem.*

[13] Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, Istanbul 1931.

tions entre le Sultan et les Kharezmiens se détériorèrent et ceux-ci devinrent une cause de désordre, se transformant souvent en pillards. Ils vinrent bientôt grossir les rangs des Baba'îs dont la révolte ébranla l'Empire dans les années 1239–1240[14].

Les nomades de la steppe ne s'entendaient pas avec la population islamisée et iranisée des centres urbains. Les habitants de la ville voyaient d'un mauvais oeil les Turkmènes incultes et ne parlant que le turc. Ils les appelaient *Etrâk-i bî idrâk*, « Turcs dépourvus d'intelligence ». Comme les Turkmènes professaient une foi hétérodoxe, encore plus proche du Chamanisme que de l'Islam, ils disaient : *Etrâk'ın dini zayıf*, « la foi des Turcs est faible ».

Eflâki décrit les Turcs comme des barbares sans respect, ni pitié, un peuple injuste et impitoyable, fait pour détruire et démolir : « La construction du monde, écrit-il, est spéciale aux Grecs et la démolition de ce même monde, est réservée aux Turcs »[15].

Les Turkmènes en révolte

En 1239–1240, l'Anatolie fut secouée par une révolte qui, bien que brève—elle ne dura que deux mois et demi—, fut néanmoins assez violente pour secouer les fondements de l'Etat, bouleverser l'ordre social et laisser l'Empire dans un état de faiblesse tel qu'il ne put résister à l'invasion mongole. Les envahisseurs mirent à profit la situation et le 26 juin 1243, l'armée seldjoucide fut détruite par les forces mongoles à la bataille de Kösedağ. L'Empire seldjoucide de Rûm ne devait pas se remettre de ce désastre.

La révolte des Turkmènes est connue sous le nom de Révolte des Baba'îs, car elle fut dirigée par deux chefs, deux Baba, qui cumulaient le pouvoir religieux avec celui de chef de tribu.

Le cadre historique de la révolte—et de ses conséquences—correspond au règne de Ghiyaseddin Keykhusrev II qui succéda à son père Alâeddin Keykubâd I que, d'après le chroniqueur Ibn-i Bîbî, il aurait fait empoisonner[16]. L'Empire seldjoucide de Rûm était alors à

---

[14] Voir F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, pp. 58–59 ; A. Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétédoroxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle*, Ankara 1989, pp. 44–45.

[15] Aflâki, *Les Saints des Derviches Tourneurs* (*Manâkib ul-'Arifin*), trad. Cl. Huart, Paris 1978 (rééd.), II, pp. 208–209.

[16] Cl. Cahen, *La Turquie pré-Ottomane*, p. 89, n. 277.

son apogée. Alâeddin Keykubâd I, souverain bienveillant, avait étendu sa protection aux Cheykhs et aux chefs religieux qui, fuyant les régions envahies par les Mongols, avaient trouvé refuge auprès de lui[17]. Il avait également accueilli les réfugiés kharezmiens après la destruction de leur empire, en 1230. Après l'avènement de Ghiyaseddin Keykhusrev II, l'ordre social et économique se trouva brusquement bouleversé. Le nouveau sultan, qui allait épouser une princesse géorgienne, petite-fille de la célèbre reine Thamar (1184–1213), se désintéressait des affaires de l'Etat qu'il laissait aux soins de son grand-vizir, Sa'deddin Köpek, homme avide et ambitieux, qui allait bientôt se faire détester. Influencé par celui-ci, le sultan fit emprisonner Kirkhan, le chef des Kharezmiens que Alâeddin avait enrôlé dans son armée, et qui succomba aux mauvais traitements qui lui furent infligés. Les Kharezmiens qui avaient des raisons d'en vouloir au nouveau gouvernement, firent cause commune avec les Turkmènes.

La situation de ces derniers allait en se détériorant, aussi bien du point de vue économique que social. Le flot continuel des nouveaux arrivants, rendait trop étroit l'espace occupé par les nomades. Ceux-ci avaient trouvé en Anatolie des conditions identiques à celles qu'ils avaient en Asie Centrale : de vastes plaines, des pâturages, des alpages. Ils s'étaient installés dans les steppes anatoliennes, dans les régions de Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Kayseri, Bozok, Kırşehir. D'autre part, dans les régions frontalières, ils pouvaient s'adonner à la Gaza contre les Byzantins, autrement dit aux razzias qui constituaient pour eux un moyen de subsistence.

Mais au fur et à mesure de leur afflux, les régions de pâturages et hivernages devenaient insuffisantes. Les tribus se faisaient la guerre entre elles, à cause de ces pâturages. Elles devaient également se heurter aux Turcs devenus sédentaires et qui avaient à pâtir de la turbulence des nomades.

Les forces gouvernementales s'opposaient de plus en plus à la population nomade qui avait également à souffrir d'impôts trop lourds prélevés par le grand-vizir. Il y avait des tensions entre sédentaires et nomades, entre citadins et ruraux. Le mécontentement des Turkmènes devant un sultan faible et adonné aux plaisirs et un grand-vizir ambitieux et injuste, était renforcé par celui des Kharezmiens frustrés. Les deux courants allaient unir leurs forces.

---

[17] Oruc Beg, *Tevârih-i Al-i Osmân*, ed. F. Babinger, Hannover 1925, p. 11 : *Çok ulular ve şeyhler var idi zira Sultan Alâeddin şeyhlere muhib olduğu için kamu anun memleketine gelmişleridi.*

La révolte éclata en deux endroits à la fois : d'une part en Anatolie centrale, dans les régions d'Amasya, puis de Tokat, Çorum et Sivas ; d'autre part, dans l'Anatolie du sud, dans les régions de Maraş Kefersûd, Malatya, Elbistan.

Comme la plupart des mouvements insurrectionnels du Moyen-âge, la révolte des Baba'îs avait une couverture religieuse. Elle fut dirigée par deux Babas dont l'un était surnommé Baba Resûl. Il se présentait donc sous l'aspect d'un prophète venu délivrer un message. Il était revêtu de pouvoirs surnaturels et avait le don des miracles.

C'est ainsi que se présentait aussi Bâbek le Hurramî qui se souleva en Azerbaïdjan en 816, et tint en échec les armées des Califes Ma'mûn et Mu'tasim pendant près de vingt-deux ans, avant d'être capturé par Afchin, le commandant turc des armées califales, et mis à mort à Samarra, en 838. Bâbek se présentait sous l'aspect d'un prophète et prêchait la doctrine appelée *Hurram-dîn.* Il prétendait être un descendant d'Abû Muslim et détenir des pouvoirs surnaturels. Il est entré dans la littérature épique turque. Le récit de sa capture et de sa mort dans les supplices, est longuement raconté dans le Battâl-nâme, mais c'est Seyyid Battâl qui est substitué au turc Afchin[18].

Un peu plus d'un siècle après l'insurrection des Baba'îs, un autre hérésiarque apparut, également en Azerbaïdjan : ce fut Fazlullah d'Astarabâd qui prêcha le Hurufisme dans la région de Bakou et au Chirvan. Fazlullah commença à prêcher en 1386 et fut mis à mort en 1394, à Alindjâk (act. Elindje), près de Nakhtchivan, par ordre du fils de Timur Leng, Miranchah qui gouvernait l'Azerbaïdjan au nom de son père. Fazlullah prêchait une doctrine cabbalistique sur laquelle nous aurons à revenir par la suite, car elle est entrée dans le Bektachisme. Il prétendait être le Mehdî, le dernier et le plus parfait des prophètes[19].

On voit donc se perpétrer, au cours des siècles, dans un climat identique, le même scénario insurrectionnel : un mouvement de mécontentement social qui se présente sous la forme d'une révolte de caractère religieux.

En ce qui concerne les deux chefs de la révolte des Baba'îs, Baba

---

[18] I. Mélikoff, *Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962, pp. 58–59 ; *ibid., Notes turco-caucasiennes : Bâbek le Hurramî et Seyyid Battâl*, dans Bedi Kartlisa, études géorgiennes et caucasiennes, vol. XIII–XIV, Paris 1962, pp. 72–81.

[19] I. Mélikoff, *Fazlullah d'Astarabâd et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie*, dans *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Paris 1992, pp. 219–225.

Ilyas et Baba Ishak, ils ont été confondus par l'historien Ibn-i Bîbî qui donna à Baba Ishak le surnom de Baba Resûl et ne mentionne pas du tout Baba Ilyas[20]. A cause de cette interprétation, ou plutôt de cette omission, d'Ibn-i Bîbî, des erreurs se sont glissées dans les travaux des historiens qui ont étudié ces événements, notamment dans ceux de Claude Cahen, le grand spécialiste de l'histoire des Seldjoucides de Rûm. Il avait pourtant fini par reconnaître, par intuition, puisqu'il ne connaissait pas la source principale concernant Baba Ilyas, que les deux Babas avaient pu être confondus et qu'il fallait réétudier la part qui revenait à chacun des deux protagonistes de la révolte[21].

Ibn-i Bîbî est la seule source qui désigne comme chef de la révolte, un Turkmène de Kefersûd, en Anatolie du sud-est, appelé Baba Ishak et qui était surnommé Baba Resûl.

Bar Hebraeus qui est mort quarante-six ans après les faits, en 1286, et qui écrivait dans un monastère situé près de Malatya, région voisine de celle où la révolte avait eu lieu, mentionne, dans sa chronique, un vieil ascète turkmène, très réputé, qui habitait Amasya et s'était proclamé « envoyé de Dieu ». Il s'appelait Baba et se disait Resûl. Il avait un disciple nommé Cheikh Ishak, qu'il avait envoyé à Hisn-i Mansur (Adıyaman) pour propager ses prophéties et convaincre les Turkmènes[22].

Simon de Saint Quentin qui fut un contemporain des faits, mentionne « Paparoissole » sans lui donner de nom[23]. Tandis qu'un autre contemporain, Sibt ibn el-Djauzi, qui écrivait avant 1225, mentionne un Turkmène appelé Al-Baba qui s'était proclamé « envoyé de Dieu en pays de Rûm »[24].

Cependant, les doutes qui planaient au sujet de la personnalité de Baba Resûl, devaient être complètement levés après la découverte d'un ouvrage du XIVème siècle, dû à Elvan Celebi (m. vers 1360), qui fut l'arrière-petit-fils de Baba Ilyas-i Horasânî et qui a écrit un ouvrage hagiographique consacré à son aïeul : *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Unsiyye*. Le manuscrit de cet ouvrage qui est conservé dans

---

[20] *Ibn-i Bîbî*, éd. Adnan S. Erzi, pp. 490–497 ; éd. Houtsma (de l'abrégé), pp. 227–232 ; éd. H. Duda, pp. 216–220.

[21] Cl. Cahen, *Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres*, TURCICA I, 1969, pp. 53–64 ; *ibid.*, E.I.[2] s.v. *Baba'î.*

[22] Bar Hebraeus, *The Chronology*, trad. E.W. Budge, London 1932, p. 405 ; A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, p. 48.

[23] Simon de Saint Quentin publié par Jean Richard, *Histoire des Tartares*, Paris 1965, pp. 62–65 (Doc. rel. à l'Hist. des Croisades, VIII). Simon de Saint Quentin fut un mercenaire franc au service des Seldjoucides.

[24] A. Yaşar Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 48–49 ; Cl. Cahen, *Baba Ishaq. . . .*

la Bibliothèque du Musée de Mevlâna à Konya (N°4937), a été découvert par Mehmet Önder[25] et publié par A. Yaşar Ocak[26].

Ce texte nous apprend que le chef de la révolte des Baba'îs fut Baba Ilyas-i Horasânî, qui était surnommé Baba Resûl-Allah, et qu'il fut tué à Amasya. Quant à Baba Ishak qui continua la révolte après la mort de Baba Ilyas et périt dans la bataille finale, à Malya, il aurait été le disciple de Baba Ilyas. Bien que le texte qui est écrit à l'honneur de Baba Ilyas, puisse exagérer l'importance de celui-ci et diminuer celle de Baba Ishak, les renseignements qu'il nous donne corroborent néanmoins le témoignage de Bar Hebraeus, à savoir que Baba Ishak était le disciple de Baba Ilyas. C'est ce qui ressort également du *Menâkib-al'Arifîn* d'Eflâki[27].

Pour appuyer le témoignage du *Menâkibu'l-Kudsiyye*, nous avons celui de l'historien Achikpachazâde (m. 1484) dont Baba Ilyas-i Horasânî était l'aïeul. D'après l'historien, Baba Ilyas-i Divâne, qui était un saint homme et avait le don des miracles, serait venu au pays de Rûm avec Ertoğrul Gazi[28]. D'après la tradition, le père d'Osman Gazi serait venu à Sultan Öyüğü (Eskişehir) au temps d'Alâeddin Keykubâd I (1220–1237).

La découverte du Menâkibu'l-Kudsiyye qui met en valeur Baba Ilyas, sans doute au détriment des autres protagonistes des événements, n'est pas sans desservir le personnage de Baba Ishak que nous voyons se mouvoir dans l'ombre de Baba Ilyas, alors que Ibn-i Bîbî lui donnait le rôle principal. Claude Cahen entrevoyait la nécessité d'élucider la part qui revenait à chacun des deux Babas. Cette nécessité existe toujours, car si nous sommes un peu mieux renseignés sur Baba Ilyas, Baba Ishak se retrouve par là même rejeté dans l'ombre, alors que c'est lui qui dirigeait les opérations finales et qui périt sur le champ de bataille de Malya.

D'après Elvan Celebi, Baba Ilyas serait venu au pays de Rûm en tant que *halîfe*[29] de Dede Garkın. Il se serait installé dans la région d'Amasya[30]. Cela se serait passé sous le règne de Alâeddin Keykubâd I

---

[25] Önder (Mehmet), *Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien*, WZKM, LV, 1959, pp. 84–88.

[26] Elvan Celebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâkibi'l-Ünsiyye* (Baba Ilyas-i Horasânî ve sülâlesinin menkâbevî tarihi), hazırlayanlar : Ismail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984. 2[e] éd. Ankara 1995 (TTK).

[27] Ed. Tahsin Yazıcı, pp. 391 et 498.

[28] Aşikpaşazâde, *Tarih-i Al-i Osman*, éd. Atsiz, p. 234.

[29] *Halîfe*, « assistant, substitut, successeur d'un cheykh ».

[30] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fol. 11b–13b.

qui serait venu lui rendre visire et aurait été témoin de ses miracles[31].

Claude Cahen a supposé qu'il était venu dans la foulée des Kharezmiens que ce sultan avait installés en Anatolie[32]. Cette hypothèse paraît vraisemblable.

D'après son Menâkibnâme, Baba Ilyas était le Cheikh d'une *zaviye* qui se trouvait dans le village de Çat, près d'Amasya[33]. Il aurait eu cinq fils : Ömer Pacha, Yahya Pacha, Mahmud Pacha, Halis et Muhlis Pacha. Ce dernier fut l'ancêtre de Achikpachazâde.

J'attire l'attention sur le fils aîné, Ömer Pacha, qui fut pendu pendant la révolte[34], au moment de la mort de son père. Le nom qu'il porte semble contredire l'appartenance de Baba Ilyas au Chiisme[35] Le nom « Ömer » est impossible dans la tradition chiite dans laquelle les noms des trois premiers Califes sont proscrits. La même remarque peut être faite au sujet du nom d'un des *halîfe* de Baba Ilyas, Cheikh Osman. Le Menâkibnâme cite les noms de quatre *halîfe* venus au pays de Rûm avec Baba Ilyas, afin de propager l'Islam : Cheikh *Osman*, Ayn'ul-Devle, Hadji Mihmân et Bagdin Hadji. Ils lui avaient été recommandés par Dede Garkın. Chacun d'eux s'installa dans une région du pays de Rûm. Or, Cheikh Osman porte un nom qui n'est pas compatible avec la tradition chiite. Ce personnage put échapper au massacre qui suivit la bataille de Malya, en se cachant, et mourut à Kirsehir. Il entra au service de Muhlis Pacha et fut le maître de Achik Pacha, le fils de Muhlis et grand-père d'Elvan Celebi[36].

Dede Garkın dont le nom apparaît dans le Menâkibnâme, est également mentionné dans le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach[37]. Hadji Bektach qui pénétra au pays de Rûm par le pays de Zu'l-Kâdir, c'est à dire Elbistan, avait un disciple nommé Ibrahim Hadji auquel il donna un *tac* (couvre-chef) en peau de cerf. Ce *tac* devint l'objet d'un litige entre les disciples d'Ibrahim Hadji et ceux de Dede Garkın qui portaient le même *tac*. Les disciples de Dede Garkın gardèrent le droit de porter ce couvre-chef en peau de cerf[38]. Ceci semblerait

---

[31] *Ibid.*, fol. 19b–20b.

[32] Cl. Cahen, *Baba Ishaq. . . .*

[33] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fol. 22b. Ceci est confirmé par Orûç Beg, *Tevârih-i Al-i Osman*, éd. F. Babinger, Hannover 1925.

[34] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fol. 40b.

[35] Contrairement à ce que pense A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 57–58.

[36] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fol. 10b–12a ; voir A. Yaşar Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 81–82.

[37] A. Gölpınarlı, *Manâkibi-Haci Bektaş-i Veli « Vilâyet-Nâme »*, Istanbul 1958, p. 22.

[38] I. Mélikoff, *Les Babas Turcomans, Actes du 1er séminaire international de Mevlâna*, Ankara 1973 ; A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 51–53.

impliquer que Dede Garkın, Baba Ilyas et Hadji Bektach appartenaient au même ordre religieux, du moins à l'origine.

D'après les témoignages des sources historiques, Baba Ilyas dit Resul-Allah, s'adonnait à la magie. Il guérissait les malades, réconciliait les couples brouillés grâce à ses amulettes, détenait le pouvoir de faire des miracles[39]. Ce sont là les prérogatives du *kam-ozan* chamaniste, bien que Elvan Celebi se soit efforcé de présenter son aïeul sous l'aspect d'un saint et d'un *Seyyid* :

> Le Cheykh au trône céleste et au drapeau vert
> le Cheykh au cheval gris et au turban de lumière[40].

Toutes les sources concordent pour dire que le Baba s'était proclamé « envoyé de Dieu ». Simon de Saint Quentin raconte comment un soit-disant messager de Dieu se serait présenté à « Paperoissole » pour lui annoncer qu'il devait se révolter contre le sultan[41].

Ceci n'est pas sans rappeler l'histoire de Bâbek qui eut la révélation de sa mission par l'Esprit du Mal qui avait pris l'apparence de l'archange Gabriel[42].

Après s'être proclamé Resul Allah, Baba Ilyas mena une campagne de propagande contre le sultan Ghiyaseddin Keykhusrev II qui s'adonnait aux plaisirs et négligeait les affaires de l'Etat. Il dénonçait les injustices et les tyrannies des ministres qui opprimaient le peuple turkmène. Puisque le sultan et ses ministres s'étaient détournés de la Chari'at, Dieu l'avait envoyé pour sauver le peuple. Il lui avait promis la victoire et la domination du pays.

Son message fut entendu par la population turkmène et aussi, par endroits, par la population indigène. La réputation de magie qui le précédait, ne manquait pas de lui attirer des partisans et de terroriser ses adversaires.

La première phase de la révolte se joua dans la région d'Amasya où se trouvait la *zaviye* de Baba Ilyas. Elle gagna Tokat, Çorum, Sivas. La deuxième phase, apparemment la plus importante, se déroula dans l'Anatolie du sud-est, principalement autour de Maraş, Kefersûd, Malatya, Elbistan[43].

La première de ces régions avait été depuis des siècles un centre

---

[39] A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 57–58.
[40] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fol. 14b ; A.Y. Ocak, *ibidem*.
[41] *Hist. Tart.*, pp. 62–63 ; A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 58–59.
[42] I. Mélikoff, *Bâbek le Harramî et Seyyid Battâl*.
[43] A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 58–72.

d'hérésies. C'est là que se développa, aux VIII[ème]–IX[ème] siècles, l'hérésie des Pauliciens, secte d'origine manichéenne qui proliféra dans les régions de Divriği (Tephrikè), Niksar, Malatya (Mélitène). Vers les XI[ème]–XII[ème] siècles, les Pauliciens furent déportés en Thrace et auraient peut-être donné naissance à l'hérésie Bogomile qui se répandit dans les Balkans[44]. Plus tard, les régions de Çorum, Sivas, Divriği allaient devenir l'épicentre d'une autre hérésie, celle des Kizilbach. Nous nous trouvons par conséquent en présence de régions qui ont été de tous temps des zones d'hérésies[45].

Quant à la deuxième région, elle avait été durant des siècles, le point de passage de tribus nomades[46]. Elle fut aussi un terrain où s'exerçait l'influence de différents courants religieux[47].

C'est dans cette région qu'opéra Baba Ishak qui, d'après le témoignage de Bar Hebraeus confirmé par Elvan Celebi, fut le principal *halîfe* de Baba Ilyas.

D'après le premier de ces chroniqueurs, il avait été envoyé à Hisn-i Mansur pour servir la propagande de Baba Ilyas. Elvan Celebi l'appelle *Ishak-i Şâmî*, Ishak le Syrien. Il avait reçu de Baba Ilyas l'autorisation d'agir seul, au nom de son maître.

Il s'était montré digne de cette confiance et avait réussi à rallier les Turkmènes qui vendaient leurs troupeaux afin de se procurer des armes pour la révolte. Ishak Baba dominait les esprits en pratiquant la magie et en se faisant passer pour thaumaturge. En outre, il promettait que le butin de guerre serait partagé en parts égales entre les participants[48].

D'après la quasi-totalité des sources contemporaines, ce fut le sultan qui déclencha les opérations en attaquant Baba Ilyas. Le Menâ-

---

[44] Voir la bibliographie dans Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Univ. of California Press 1971, pp. 60–68.

[45] I. Mélikoff, *Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi, dans Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, pp. 379–395 ; *ibid., L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, TURCICA XIV, 1982, pp. 155–178.

[46] Voir Cl. Cahen, *Les tribus turques d'Asie occidentale pendant la période seldjoucide*, WZKM, LI, 1948–52, pp. 180–184 ; F. Sümer, *Oğuzlar* (Türkmenler), Ankara 1972 (2[e] éd.), pp. 133–134, 165–166) ; *ibid., Ağaç Eriler*, Belleten XXVI, 1962, pp. 521–523 ; A.Y. Ocak, *La Révolte . . .*, pp. 61–62.

[47] V.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Sel'djukidov Maloj Azii*, pp. 197–214 ; F. Köprülü, *Anadolu'da Islâmiyet, Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV–VI (1338–1340) ; Osman Turan, *Selçuklu zamanında Türkiye*, Istanbul 1971, pp. 420–427 ; Cl. Cahen, *Le problème du Shî'isme dans l'Asie mineure turque préottomane*, dans *le Shî'isme Imâmite*, Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968), Paris 1970, pp. 115–129.

[48] A.Y. Ocak, *La Révolte*, pp. 63–64.

kibnâme mentionne un très beau cheval gris que possédait Baba Ilyas et qui fut un objet de convoitise de la part du sultan qui aurait vainement cherché à l'acheter[49]. Simon de Saint Quentin mentionne lui aussi le très beau cheval « blanc » de Paperoissole[50].

L'armée seldjoucide attaqua Baba Ilyas qui s'était réfugié avec ses disciples dans la forteresse d'Amasya appelée *Haraşna*[51].

Ce fut à ce moment que Ishak-i Şâmî déclencha sa révolte à Kefersûd. D'après Elvan Celebi, la cause de cette révolte aurait été un incident causé par un collecteur d'impôts[52].

Toutes les sources sont unanimes pour placer ces événements durant l'automne 1240. Baba Ishak, à la tête des troupes turkmènes, s'était emparé de Kefersûd, Hisn-i Mansur, Gerger et Kahta. Ils avançaient vers Malatya en détruisant tout sur leur passage. Le nombre des insurgés grandissait sans cesse. Le gouvernement avait fait appel à des mercenaires francs, car les soldats seldjoucides étaient terrorisés par la réputation de thaumaturge du Baba. Une violente bataille eut lieu devant Malatya, mais les forces gouvernementales furent vaincues et s'enfuirent en laissant leur équipement sur le champ de bataille.

Une deuxième bataille eut lieu dans la région d'Elbistan et la victoire revint une fois de plus aux Baba'îs. Quant à Baba Resul, retranché dans la forteresse d'Amasya, il tenta d'entrer en contact avec Baba Ishak et lui envoya deux disciples pour lui dire de se rendre à Djanik au lieu d'Amasya. Mais celui-ci s'obstina à se diriger vers Amasya et fit même tuer les deux disciples.

On peut supposer, d'après ce récit, que la discorde régnait entre les deux Babas[53]. L'armée des insurgés attaqua d'abord Sivas qui résista, mais une nouvelle victoire devant Sivas les encouragea à avancer vers Amasya en tuant tout sur leur passage. Les Turkmènes qui nomadisaient dans la région, vinrent se joindre aux rebelles. Après la chute de Tokat, le sultan effrayé, quitta sa capitale et se réfugia à Kubâdabâd. Il envoya à Amasya l'armée seldjoucide conduite par Hadji Mubariz'uddin Armağanchah. Simon de Saint Quentin qui participa à la bataille avec les mercenaires francs, en a laissé le récit.

---

[49] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, ff. 21a–22b.

[50] *Hist. des Tart.*, p. 62.

[51] *Harşana* (Charsianon Kastron), nom donné à Amasya dans les sources turques anciennes : cf. *La Geste de Melik Danichmend*, I, pp. 151–152.

[52] Cf. *Menâkibu'l-Kudsiyye*, ff. 30a–31b.

[53] Cf. A.Y. Ocak, *La Révolte*, pp. 66–67.

C'est durant cette bataille que Baba Resul trouva la mort. Les sources ne concordent pas sur le récit de la mort du chef : Ibn-i Bîbî dit qu'il aurait été pendu du haut des tours de la forteresse ; d'après Bar Hebraeus et Simon de Saint Quentin, il mourut sur le champ de bataille. Il est probable qu'une fois mort, son cadavre ait été pendu du haut des tours.

D'après Elvan Celebi, le Cheikh, monté sur son cheval gris, disparut dans le ciel[54]. Baba Ishak et ses Turkmènes arrivèrent à Amasya après la mort de Baba Resul. Lorsqu'ils apprirent la nouvelle, les Baba'îs refusèrent de croire à sa mort et crièrent qu'il était immortel et qu'il s'était rendu au ciel pour demander l'aide des anges. Ils se jetèrent, avec femmes et enfants, sur l'armée seldjoucide, en criant : « Baba Resul-'ullah ! » Les Baba'îs furent vainqueurs et le commandant de l'armée seldjoucide, Hadji Mubariz'uddin Armağanchah, resta sur le champ de bataille. Les Baba'îs commencèrent alors leur avance vers Konya.

Après une nouvelle victoire à Kayseri, mentionnée par Simon de Saint Quentin et Elvan Celebi, ils marchèrent en direction de Kırşehir et se rassemblèrent dans la plaine de Malya, avec leurs femmes, leurs enfants, leurs troupeaux et leurs bagages. L'armée seldjoucide commandée par l'Emir Nedjmeddin, se dirigea vers Kırşehir. Elle était composée de Turcs, de Géorgiens, de Kurdes et de mercenaires francs. Les deux armées s'affrontèrent dans la plaine de Malya, probablement au début du mois de novembre 1240. Effrayés par la violence belliqueuse des Turkmènes et le récit des miracles accomplis par Baba Ishak, les soldats seldjoucides n'osaient pas commencer le combat. L'Emir Nedjmeddin plaça les mercenaires francs au premier rang de l'armée. Les Baba'îs attaquèrent avec violence, avec leurs flèches et leurs sabres, mais cet armement ne put résister aux armures des Francs. Voyant les Turkmènes reculer, les soldats seldjoucides reprirent courage et attaquèrent avec les Francs. Les Baba'îs furent écrasés. La quasi-totalité des Turkmènes fut massacrée et Baba Ishak trouva la mort sur le champ de bataille[55]. Ainsi se termina la révolte qui avait bouleversé l'empire seldjoucide de Rûm pendant deux mois et demi.

* * *

Si nous avons jugé nécessaire de nous arrêter pendant si longtemps sur cette révolte qui a été maintes fois décrite, c'est parce que le

---

[54] Cf. *Menâkibu'l-Kudsiyye*, ff. 38b–39a.
[55] *Ibn-i Bîbî*, éd. Adnan S. Erzi, pp. 502–504 ; *Menâkibu'l-Kudsiyye*, ff. 36b–37b.

nom de celui qui est notre personnage principal, apparaît pour la première fois dans le cadre de ces événements. Il s'agit de Hadji Bektach-i Veli qui donnera son nom au plus important des ordres de derviches turcs, celui des Bektachis.

Les premières sources qui mentionnent son nom sont le *Menâkib-al'Arifîn* d'Eflâki qui précise que Hadji Bektach-i Horasânî fut le *halîfe-i has*, « le disciple préféré » de Baba Resulullah[56]. Elvan Celebi le cite également parmi les *halîfe* de Baba Ilyas : on le trouve mentionné trois fois dans le *Menâkibu'l-Kudsiyye*[57].

Mais c'est dans la chronique de Achikpachazâde que nous trouvons le plus de renseignements. D'après cet historien, Hadji Bektach était venu du Khorassan au pays de Rûm, avec son frère Mintach. Ils allèrent à Sivas, puis ils se joignirent à Baba Ilyas. Ils se rendirent à Kırşehir, puis à Kayseri. De là, Mintach retourna à Sivas où il trouva le martyre. Hadji Bektach qui ne participa pas à la révolte, alla de Kayseri à Kara Öyük où se trouve son tombeau[58].

Hadji Bektach fut un ascète et un mystique exalté.

En parlant de son aïeul, Baba Ilyas, Achikpachazâde emploie l'épithète de *divâne*[59], un « exalté », un « fol en Dieu ». Bar Hebraeus parle également d'un « vieil ascète », très réputé, qui s'était proclamé « envoyé de Dieu »[60]. Hadji Bektach ne fonda pas d'ordre et n'eut pas de disciples. Il transmit son message religieux à *Hatun Ana* (ou *Kadındjık Ana*) qui fut, d'après l'historien, sa fille adoptive. Elle faisait partie des *Bacıyan-i Rûm*, un des quatre ordres sociaux qu'il mentionne. Les *Bacıyan-i Rûm* etaient un ordre féminin.

C'est à Hatun Ana, sa fille adoptive, que Hadji Bektach révéla ses pouvoirs et sa sainteté. Elle les transmit à son disciple, Abdal Musa. Ceci laisse suppposer qu'entre les *Bacıyan-i Rûm* et les *Abdalan-i Rûm* il y avait des rapports étroits.

Elvan Celebi cite Hadji Bektach parmi les soixante *halîfe* de son aïeul. Parmi ces soixante, il cite aussi Ede Bali, le futur beau-père du fondateur de la dynastie ottomane, Osman Gazi. Ni Hadji Bektach, ni Ede Bali ne participèrent à la révolte[61].

Hadji Bektach qui n'avait pas pris les armes, se retira à Soluca Kara Öyük où il vécut entouré de ses compagnons dont le principal

---

56 Cf. *Menâkib-ul Arifîn*, éd. Tahsin Yazici, p. 381.
57 Cf. vers 1994, 2003, 2011.
58 Cf. *Aşıkpaşazâde*, éd. Ali, pp. 204–206 ; éd. Atsiz, pp. 237–238.
59 Cf. *Aşıkpaşazâde*, éd. Ali, p. 199 ; éd. Atsiz, p. 234.
60 Voir ci-dessus, note 22.
61 *Menâkibu'l-Kudsiyye*, vers 1994–1997.

semble avoir été Ede Bali : c'est le seul nom cité par Elvan Celebi en rapport avec Hadji Bektach.

Bien que Hadji Bektach soit cité parmi les *halîfe* de Baba Ilyas, il ne semble pas avoir été un personnage de premier plan. Il s'est tenu à l'écart de la révolte. Il n'a probablement fait son apparition que lorsque les événements le permirent, peut-être à la mort du sultan Ghiyaseddin Keykhusrev II, en 1246. Mais malgré cela, et bien qu'il n'ait pas fondé d'ordre, ni eut de disciples de son vivant, il a donné son nom à l'ordre de derviches qui fut le plus populaire de Turquie. Son importance commença à émerger au cours du XIVème siècle, lorsque les sultans ottomans firent de lui le patron du Corps des Janissaires. Hadji Bektach était déjà mort à ce moment-là. Son succès se fit après lui et malgré lui.

Le climat religieux en Anatolie au XIIIème siècle

Nous ne prendrons en considération que la population nomade ou nouvellement sédentarisée de l'Anatolie, qui formait, à la fin du XIIIème siècle, la majeure partie de l'Empire seldjoucide de Rûm.

Pour ce qui est des habitants de la ville, iranisés et islamisés, nous possédons des sources écrites en persan ou en arabe. Il n'en va pas de même pour les campagnes et les steppes pour lesquelles nous ne possédons pas de documents antérieurs au XIVème siècle, voire au XVème siècle. Nous sommes obligés de recourir aux suppositions, aux déductions faites à partir de sources postérieures aux événements et en particulier à la littérature populaire.

Achikpachazâde énumère quatre catégories de la population : *Gaziyan-i Rûm* qui représente la classe militaire, *Ahiyan-i Rûm*, la classe artisanale, *Abdalan-i Rûm*, la classe religieuse populaire, et *Bacıyan-i Rûm*, une classe féminine qui doit avoir eu une importance assez grande pour que l'historien lui accorde une catégorie spéciale.

Aux *Bacıyan-i Rûm* appartenait Kadındjık Ana—Hatun Ana d'après l'historien—qui fut la fille adoptive ou, d'après la tradition, l'épouse spirituelle de Hadji Bektach[62].

La littérature populaire, transmise de bouche à oreille, sur laquelle nous nous appuierons pour trouver des renseignements sur la vie

---

[62] *Aşıkpaşazâde*, éd. Ali, pp. 204–206, éd. Atsiz, pp. 237–238.

spirituelle populaire de l'époque, peut, elle aussi, se diviser en trois catégories.

La littérature épique des Gazis est constituée d'épopées contant les exploits des héros qui menaient la Guerre Sainte contre les Mécréants chrétiens. Parmi ces épopées qui étaient destinées à être narrées et qui ne furent consignées par écrit que plus ou moins longtemps après leur formation, nous pouvons citer le *Danichmendnâme* ou « Geste de Melik Danichmend » qui s'est constitué autour du premier conquérant turc de la Cappadoce, le fondateur de la dynastie des Danichmendides qui furent les principaux rivaux des Seldjoucides en Anatolie. Une première Geste de Melik Danichmend, qui a été perdue, aurait été composée en 642/1245, par Mevlâna Ibn 'Alâ, pour le sultan Izzeddin Keykâvus II, fils aîné de Ghiyaseddin Keykhusrev II. Nous devons ce renseignement à l'auteur de la deuxième geste, 'Arif Ali qui fut le commandant de la citadelle de Tokat et qui réécrivit la Geste en 762/1360–61. Le plus ancien manuscrit, celui de la Bibliothèque Nationale de Paris, est daté de 985/1577[63].

La Geste de Seyyid Battal à laquelle se réfère le Danichmendnâme, est par conséquent plus ancienne. Elle tire son origine des expéditions des Omeyyades et des premiers Abbassides contre Byzance et qui se cristallisèrent dans des romans de chevalerie arabes. Mais la Geste de Seyyid Battal ne forme pas un tout : elle est composée de plusieurs récits amalgamés comme par exemple un *Bâbeknâme* où Battal a été substitué à Afchin[64]. L'épopée qui a eu pour point de départ des récits épiques arabes racontés dans des milieux de Gazis turcs, dans les *ribat*, ou forteresses militaires construites dans toutes les zones frontières des pays musulmans dans le but de la sauvegarde et du prosélytisme, a été transformée par l'adjonction d'éléments turcs. Elle a donné naissance à une épopée anatolienne à partir de laquelle s'est formée une littérature épique ayant pour sujet la conquête de l'Anatolie.

Nous ne savons pas à quelle époque s'est formée l'épopée turque de Seyyid Battal, probablement à l'époque seldjoucide, puisque l'auteur de la Geste de Melik Danichmend semble l'avoir connue sous la forme qui apparaît dans les manuscrits que nous possédons. Nous ne

---

[63] I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danışmend*, pp. 53–70.
[64] I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danışmend*, pp. 41–52 ; I. Mélikoff, *Bâbek et Seyyid Battâl.*

savons pas si cet auteur fut Mevlâna Ibn 'Ala dont l'oeuvre s'est perdue, ou 'Arif Ali qui écrivait dans la deuxième moitié du XIVème siècle. Si nous avons mentionné le Danichmendnâme avant le Battalnâme, c'est parce que la première de ces oeuvres constitue une épopée purement anatolienne, ayant pour sujet la conquête de l'Anatolie, alors que Seyyid Battal était à l'origine un héros épique arabe qui a été turquisé et incorporé dans la littérature épique turque.

Une place à part doit être faite au cycle épique de Dede Korkut qui est l'épopée turkmène par excellence. Bien que rédigée au XVème siècle, à l'époque des Akkoyunlu (1467–1502) et conservée dans deux manuscrits de la fin du XVIème siècle, l'épopée remonte à une matière qui tire ses origines de l'Asie Centrale. C'est la tradition épique oghuz, transmise oralement pendant des siècles, qui s'est cristallisée au cours du XVème siècle dans ce recueil de douze contes. Les contes attribués à Dede Korkut qui perpétue la tradition de l'ancien *Kam-ozan* des Turcs chamanistes, ont été réactualisés et recouverts d'un vernis islamique à l'époque d'Uzun Hasan Akkoyunlu qui appartenait à la tribu oghuz des Bayındır, nom du héros épique autour duquel se meut le cycle épique[65].

Pour ce qui en est du Saltuknâme, l'épopée qui a pour héros le premier colonisateur turc de la Dobroudja, au XIIIème siècle, Sarı Saltuk Dede, le problème est encore plus complexe, car ses aventures qui furent consignées par écrit en 1480, par Ebu'l-Hayr, à la demande de Djem Sultan, à l'aide de légendes qu'il avait amassées, n'apparaissent dans des manuscrits qu'à la fin du XVIème siècle. Des éléments anachroniques sont venus par conséquent s'ajouter à l'épopée et il est difficile de discerner, à travers les récits d'époques différentes, ce qui revient réellement à son héros, le derviche-gazi Sarı Saltuk Dede[66].

Le héros-gazi, que ce soit Melik Danichmend, Seyyid Battal ou

---

[65] Le Livre de Dede Korkut a été plusieurs fois édité et étudié ; il continue à l'être. Voici les principales éditions et traductions : Ettore Rossi, *Il « Kitâb-i Dede Qorqut ». Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz tradotti e annotati con « facsimile » del MS. Vat. Turco 102*, Cita del Vaticano 1952 ; Muhammed Ergin, *Dede Korkut kitabı I, Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara 1958 (TTK) ; *ibid., Dede Korkut kitabı-Metin-Sözlük*, Ankara 1964 ; *Kniga moego Deda Korkuta*, trad. russe par V.V. Bartol'd, édité par V.M. Žirmunskij et A.N. Kononov, Moscou-Léningrad 1962 ; Orhan Saik Gökyay, *Dedem Korkudun kitabı*, Istanbul 1973.

[66] *Saltuknâme. The Legend of Sarı Saltuk collected from oral traditions by Ebu'l-Hayr Rûmî*, text in facsimile with original and stylistic analysis and index by Fahir Iz. Edited by Şinasi Tekin, Harvard University 1974–1976 sq. Voir les études de Kemal Yüce, *Saltıknâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, Ankara 1987 ; I. Mélikoff, *Qui était Sarı Saltuk ? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltuknâme*, dans *Studies in Ottoman History*

Sarı Saltuk, est animé par la foi du néophyte. Il combat contre les Mécréants chrétiens au nom de l'Islam. Sa foi est profonde, sincère, naïve. Il est aussi le parfait chevalier, bon et généreux, quand les circonstances le permettent. La bonté et la générosité se font davantage sentir chez Melik Danichmend. Les épopées ont été consignées par écrit à une époque où la littérature épique servait à des fins de prosélytisme, mais malgré cela, les thèmes païens y abondent : on y trouve les traces d'une démonologie primitive, d'incantations, de sorcellerie et de tout un substrat d'éléments chamaniques. Les héros montés sur des animaux fabuleux, s'envolent vers les hauteurs habitées par les esprits ou descendent au centre de la terre pour libérer des êtres humains emportés par des démons anthropophages[67].

A la deuxième catégorie, celle de la classe artisanale, appartient la littérature des corporations de métiers, celle des Akhis, en Anatolie. Cette littérature est composée par des *Futuvvetnâme* ou recueils des règles pratiques observées dans les différentes corporations[68], ainsi que par des romans de chevalerie, car la littérature épique fut le principal moyen de propagation de l'idéal de la Futuvvet parmi les classes illettrées de la population, pour lesquelles le héros épique incarnait l'Idéal chevaleresque[69].

Le voyageur marocain Ibn Battuta qui a décrit l'hospitalité des Akhis pendant son voyage en Anatolie, raconte que pendant leurs réunions, ils s'adonnaient à la musique, aux danses et écoutaient les aventures des héros épiques[70].

Parmi ces héros épiques, Abu Muslim constituait le prototype du chevalier idéal : le redresseur de torts, le défenseur des opprimés et aussi de ceux qui étaient rejetés par la société. Abu Muslim était un des patrons des corporations de métiers[71].

---

in honour of Professor V.L. Ménage, edited by Colin Heywood and Colin Imber, Istanbul 1994 (The Isis Press), pp. 231–238.

[67] I. Mélikoff, *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 36–43.

[68] Les plus anciens Futuvvetnâme turcs ont été publiés par A. Gölpınarlı : cf. *Islam ve Türk illerinde futuvvet teşkilâtı ve kaynakları* Istanbul Üniv. Iktisat Fak. Mecmuasi, XI, Istanbul 1953, pp. 5–354 ; *Islâm ortaçağında futuvvet teşkilâtı*, Ist. Üniv. Iktisat Fak. Mecmuasi XV, 1955 ; *Şeyh Seyyid Gaybioğlu Şeyh Seyyid Hüseynin Fütüvvetnâmesi, ibid.* XVII, Istanbul 1960, pp. 27–72 ; *« Futuvvet-Nâme-i Sultânî » ve Fütüvvet hakkında bâzi notlar, ibid.*, pp. 127–155. Les textes publiés datent du XV[ème] siècle.

[69] F. Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals*, Der Islam XXVI, 1937, pp. 43–74 ; I. Mélikoff, *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 63–83.

[70] Ibn Battuta, *Voyages*, trad. Gibb (5[e] éd.), pp. 123–141 ; trad. Defrémery et Sanguinetti, II, Paris 1854, pp. 260–265, 273–275, 279–282, 286–290, 292–295.

[71] I. Mélikoff, *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 75–78 ; *ibid., Abu Muslim, patron des*

Nous possédons un Roman d'Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan, attribué à Abu Tahir de Tûs qui aurait été un conteur de l'entourage de Mahmud de Ghazna. Cependant, le plus ancien texte anatolien de ce roman épique, est celui de Hadji Shâdî à qui l'on doit également un *Dâstân-i Maktel-i Hüseyn*. Cette dernière oeuvre fut composée à Kastamonu, pour l'émir de la famille des Djandaroglu, Djelâleddin Bâyezid, fils de Adil, connu sous le nom de Kötürüm Bayezid, « Bâyezid l'Estropié », qui laissa le souvenir d'un abominable tyran. Il régna des alentours de 1360 jusqu'en 1385. Shâdî commença le Dâstân au mois de Shavval 763 et le termina au mois de Zil-hidjdje de la même année, soit du mois de juillet jusqu'au mois d'août 1362. Le Roman d'Abu Muslim est postérieur au *Dâstân-i Maktel-i Hüseyn*, car au moment où il l'écrivait, l'auteur était devenu « Hadji »[72].

Il existait encore d'autres textes appartenant à ce même cycle épique, notamment un *Zemdjinâme* qui racontait les aventures d'Ahmed-i Zemdji, un derviche-mendiant et « mangeur de hachisch », qui fut le compagnon d'Abu Muslim et le patron de la corporation des *tüfekçci*. Le mot *tüfek* désignait d'abord la « sarbacane ». C'était l'arme dont se servait Ahmed-i Zemdji. Plus tard, *tüfek* désigna le « bâton à feu », puis les armes à feu[73].

La troisième catégorie est représentée par les *Vilâyetnâme* ou « Hagiographies » des saints fondateurs des ordres de derviches. C'est à cette catégorie qu'appartient le *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Unsiyye* qui est jusqu'à présent la plus ancienne des hagiographies anatoliennes connues. Les autres *Vilâyetnâme* remontent au XVème siècle, parfois au XVIème et même au XVIIème siècles. Parmi les principaux *Vilâyetnâme*, il y a le *Vilâyetnâme* de *Hadji Bektach*, celui de *Hadjim Sultan*, celui de *Abdal Musa*, celui de *Seyyid Ali Sultan*, celui de *Sultan Shudjâddin*, celui d'*Otman Baba*[74]. Les *Vilâyetnâme* sont en général des recueils de contes

---

Akhis, dans *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten Kongresses* (München 28 August bis 4 September 1953), Wiesbaden 1959, pp. 419–421 ; *ibid., Le Drame de Kerbela dans la littérature épique turque*, Revue des Etudes Islamiques, année 1966, Paris 1967, pp. 133–148.

72 I. Mélikoff, *Le Drame de Kerbela*.

73 *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 34, 50, 82–83, 125–127 ; A. Gölpınarlı, *« Futuvvet-Nâme-i Sultânî » ve Fütüvvet hakkında bâzı notlar*, Ist. Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası XVII, 50.

74 A.Y. Ocak, *Türk halk inançlarında ve edebiyatında Evliya Menakebeleri*, Ankara 1984 ; *ibid., Bektaşî Menâkibnâmelerinde Islam öncesi inanç motifleri*, Istanbul 1983, pp. 1–17.

fantastiques : les saints se métamorphosent en oiseaux, volent dans les airs, accomplissent des miracles. Ils se meuvent dans un univers qui ignore les dimensions du temps et l'espace géographique.

On peut également rattacher à cette catégorie la poésie populaire qui servait de véhicule à la religiosité populaire. La poésie populaire fut d'abord orale, aussi les poèmes furent-ils transformés au cours des siècles, chacun des interprêtes y ajoutant sa marque personnelle. Souvent leur appartenance est sujette à caution : un même poème étant attribué à différents poètes.

Les premiers poètes bektachis, Abdal Musa et son disciple Kaygusuz Abdal, datent du XIVème siècle, bien que les poèmes qui leur sont attribués ne nous soient parvenus que bien plus tard, car leur transmission était orale.

Une place à part doit être faite à Yunus Emre qui constitue un fait unique : un poète génial éclos dans un milieu encore fruste. Il se veut poète populaire et se proclame « illettré », alors qu'il représente un milieu cultivé, formé à la *medrese* et versé dans la littérature persane. Pour lui, comme par tradition aussi pour Ahmed Yesevi, la poésie fut un moyen de prosélytisme par lequel il cherchait à enseigner l'Islam à une population encore inculte.

Tels sont les éléments d'après lesquels nous allons essayer de retracer le climat de la religiosité populaire au XIIIème siècle, celui dont est sorti notre principal protagoniste, Hadji Bektach. Le problème est d'autant plus difficile que les documents sur lesquels nous nous appuierons appartiennent à des époques où l'Islam était déjà profondément ancré et plus ou moins assimilé. Nous sommes obligés de nous attacher à des détails et d'essayer, grâce à eux, de reconstituer des faits d'ensemble, d'agir par déduction et souvent même par intuition.

Michel le Syrien et Bar Hebraeus mentionnent les croyances des Turcs Oghuz dans le Dieu-Ciel. Nous avons suffisamment parlé de Gök-Tengri dans le chapitre précédent pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. Nous serons obligatoirement amenés à mentionner assez souvent Gök-Tengri, puisqu'il continue à vivre jusqu'à présent chez les Bektachis.

Michel le Syrien mentionne le Beg des Oghuz chevauchant à la tête de ses troupes, monté sur un cheval gris. D'après certains chercheurs, il y aurait une relation entre le « cheval gris » et le « loup gris » qui est le totem des Turcs. Le « cheval gris » apparaît dans le

Livre de Dede Korkut[75]. Il est également question du merveilleux « cheval gris » de Baba Ilyas :

Le Cheikh au cheval gris et au turban de lumière[76].

Simon de Saint Quentin mentionne lui aussi le « cheval » de « Paperoissole »[77]. Lorsque Baba Ilyas est emprisonné dans la forteresse d'Amasya, son cheval merveilleux arrive à fendre le mur et le Cheikh, monté sur lui, est emporté vers le ciel[78].

Le thème du héros sauvé miraculeusement de la mort en s'envolant, se retrouve dans le Roman d'Abu Muslim : un des chefs abbassides, sur le point d'être pendu, déploie une paire d'ailes vertes et prend son essor vers le ciel[79].

On retrouve ici le motif chamanique du vol magique, recouvert d'un vernis chiite, tandis que, dans le *Menâkibu'l-Kudsiyye*, Baba Ilyas, tel le Chaman traditionnel, s'envole sur son cheval.

Bar Hebraeus mentionne l'existence de cérémonies chamaniques parmi les Oghuz, au XIIIème siècle. Il parle notamment du mariage traditionnel. Les coutumes du mariage traditionnel sont décrites dans le *Livre de Dede Korkut* : les combats contre les animaux féroces, et aussi la lutte traditionnelle entre les époux[80].

Dans la *Geste de Melik Danichmend*, on retrouve, sous un vernis islamique, les motifs de ce mariage, notamment les chasses qui suivent obligatoirement les festivités nuptiales[81].

Aussi bien dans le *Livre de Dede Korkut* que dans la *Geste de Melik Danichmend*, on trouve la description du *Şölen*, festin traditionnel, accompagné de musique, de chants et de danses[82]. Pour commencer le festin, les convives attendent que la permission leur en soit donnée par le chef. Ibn Battuta décrit les festins des Turcs au XIVème siècle :

---

75 Voir le troisième conte de *Dede Korkut* : « Bamsi Beyrek au cheval gris », E. Rossi, pp. 112–113 ; Rauf Husseinov, *Les sources syriaques sur les croyances et les moeurs des Oghuz du VIIème au XIIème siècle*, TURCICA VIII/I, 1976, pp. 21–27.

76 *Menâkibu'l-Kudsiyye*, f. 14b.

77 *Hist. des Tartares*, p. 62.

78 *Menâkibu'l-Kudsiyye*, f. 55a.

79 *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 118–119.

80 E. Rossi, pp. 180–193 ; Muharrem Ergin, I, pp. 13–14.

81 *La Geste de Melik Danışmend*, 9ème séance (Mariage d'Artuhi et d'Efromiya), pp. 318–322 ; 13ème séance (Mariage de Melik Danışmend et de Gülnûş Bânû), pp. 395–403.

82 Voir note précédente.

ils étaient accompagnés de musique, de danses et de chants. Il mentionne également l'usage des boissons alcoolisées[83].

Nous savons, d'après des documents d'archives, que Orkhan Gazi envoyait à Geyikli Baba du vin et du raki, parce que « le Baba a l'habitude de boire du vin »[84].

Ibn Battuta nous dit que les Turcs montraient pour les femmes beaucoup d'égards. Celles-ci ne se voilaient pas, bien que le pays fut sunnite[85]. Elles étaient présentes à toutes les cérémonies, assises à côté des hommes. Les femmes assistaient aux réunions d'Ahmed Yesevi sans être voilées[86]. C'était également le cas pendant les réunions de Baba Ilyas, comme l'atteste le *Menâkibu'l-Kudsiyye*[87].

Nous savons d'autre part que le hachisch était couramment utillisé. Ibn Battuta nous dit qu'à Alanya, les Turcs étaient sunnites, mais que l'usage du hachisch était néanmoins répandu[88].

Nous avons déjà mentionné dans le *Roman d'Abu Muslim*, un derviche « vêtu de feutre », qui est décrit comme un « mangeur de hachisch »[89]. Le hachisch constitue, dans certains ordres de derviches, un moyen artificiel de mise en extase.

Par ces exemples, il apparaît clairement que la religion des Turkmènes, au XIIIème et au XIVème siècle, n'était pas très différente de celle des Turkmènes d'Asie Centrale. Malgré leur émigration, ils continuaient à vivre selon leurs traditions ancestrales. L'assimilation de l'Islam par la population nomade ou progressivement sédentarisée, a été un fait de longue durée et qui s'est étendu sur des siècles.

Peut-on parler de Chiisme en Anatolie au XIIIème siècle ?

Jusqu'à quel point peut-on parler de Chiisme en Asie Mineure aux XIIIème et XIVème siècles ? Certains chercheurs qui ont reconnu le

---

[83] *Ibn Battûta*, II (trad. C. Defrémery et B.R. Sanguinetti), Paris 1982 éd. La Découverte), pp. 139–140, 208–209 ; trad. Gibb (5e éd.), pp. 127, 146–147.

[84] A.Y. Ocak, *La Révolte*, p. 121.

[85] *Ibn Battûta*, trad. Gibb (5e éd.), pp. 123 sq., 146–149.

[86] F. Köprülü, *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929 ; *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara 1966 (2e éd.), p. 23 ; A.Y. Ocak, *La Révolte*, p. 43.

[87] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, ff. 15a–15b ; A.Y. Ocak, *La Révolte*, pp. 54–55.

[88] *Ibn Battûta*, trad. Gibb, pp. 123–124.

[89] *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 125–127.

caractère hétérodoxe de la religiosité des Turkmènes, ainsi que l'existence de substrats chamaniques, ont aussi parlé de l'influence du Chiisme et en particulier de l'Ismaïlisme[90].

Le Chiisme populaire s'adapta en effet facilement aux traditions chamanistes. Tous deux font appel à l'imagination, ils répondent aux besoins d'émotions, à la sensibilité populaire qui ne peut se contenter de dogmatisme. A une époque où l'hagiographie tirait ses racines du merveilleux de la légende, où les éléments surnaturels faisaient partie de la vie quotidienne, il n'est pas étonnant de trouver les thèmes du vol magique du Chaman entremêlés aux miracles des saints populaires. Nous en trouvons un exemple dans l'hagiographie de Baba Ilyas : il est le chef religieux populaire, guérisseur, thaumaturge, possesseur d'un cheval merveilleux, gris comme le totem du peuple oghuz, le loup gris ; avec lui, il peut s'envoler vers le ciel et disparaître comme le Mehdi, pour revenir à la fin des temps.

Hadji Bektach sera lui aussi un thaumaturge : il a le pouvoir de voler dans les airs, de se transformer en oiseau, tout comme Ahmed Yesevi, de faire jaillir les sources et de fendre les montagnes.

Dans le Roman d'Abu Muslim où les éléments chiites sont indéniables, nous trouvons des Dîvs, des Peris, des héros qui s'envolent vers le ciel, l'intervention de faits merveilleux provenant de la mythologie chiite : le Prophète contemple du haut du ciel la plaine de Kerbelâ recouverte du sang des martyrs, et laisse tomber des larmes qui feront des miracles ; Ali, après sa mort, revient chercher son propre corps[91].

Il nous reste cependant à examiner jusqu'à quel point on peut parler de Chiisme à une époque de transition, lorsque l'Islam n'est pas encore profondément enraciné et le Chamanisme encore vivace.

L'amour de la Famille du Prophète, la vénération pour Ali, le chevalier parfait, le *Fetâ* par excellence, les pleurs pour Hüseyn et les martyrs de Kerbelâ, ce sont des thèmes qui imprègnent toute la littérature populaire, en particulier les romans épiques, tels celui de Seyyid Battal ou la Geste de Melik Danichmend, qui relate pourtant les exploits d'un Gazi, combattant pour la foi. Même dans les poèmes de Yunus Emre, empreints d'une orthodoxie indéniable, on trouve

---

[90] C'est par exemple le cas pour F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Philadelphia 1978 (rééd.) ; A. Sohrweide, *Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, Der Islam 41, 1965 ; V. Gordlevskij, *Gosudarstvo Sel'djukidov Maloj Azii* ; Ernst Werner, *Büyük bir Devletin Doğuşu* ; A.Y. Ocak, *La Révolte*, pp. 75–80.

[91] *Le Roman d'Abu Muslim*, pp. 91, 100.

des allusions à Ali, le lion de Dieu, assis à la droite du Prophète, tandis que Hasan et Hüseyn sont à sa gauche[92].

Cependant, la vénération pour Ali, l'amour de la Famille du Prophète, même les pleurs pour les martyrs de Kerbelâ, ne constituent pas une preuve de Chiisme. Ce sont des thèmes courants dans la littérature populaire, à une époque où il n'y a pas encore d'opposition entre Sunnisme et Chiisme. Cette opposition n'apparaîtra pas avant la fin du XVème siècle et se fera surtout sentir à partir du XVIème siècle. On trouvera alors dans les manuscrits qui recopient des oeuvres plus anciennes, le mot « Musulman » remplacé par « Sunnite » et des anachronismes comme ceux qui foisonnent dans les manuscrits du Saltuknâme.

Comme l'a montré Claude Cahen, il n'y a pas en Asie Mineure, avant le XVème siècle, d'intrusion massive des doctrines chiites[93].

Nous avons fait remarquer que le fils aîné de Baba Ilyas, s'appelait Omer Pacha et qu'un de ses principaux *halîfe* portait le nom de Cheykh Osman. Ces noms sont honnis dans la tradition chiite dans laquelle les trois premiers Califes sont voués à l'exécration.

Dans le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach, qui date vraisemblablement du XVème siècle, il n'y a pas à proprement parler de traces de Chiisme. On n'en trouve pas non plus dans les poèmes des poètes bektachis antérieurs à Hata'î.

Cependant, même si on ne peut pas parler de Chiisme proprement dit à une époque où la religion officielle était—et le restera toujours—le Sunnisme, on trouve néanmoins, dans la littérature des ordres mystiques, une réinterprétation des thèmes de religiosité chiite, comme l'a montré Marian Molé pour la Kubraviyya[94].

On en trouve également un exemple chez les Mevlevis qui, tout en restant dans le cadre de l'orthodoxie, professent néanmoins certaines idées chiites, plus appropriées à toucher la sensibilité et l'émotivité.

Dans le contexte historique de cette époque, la position des Beglik qui succéderont à l'Empire seldjoucide, n'est pas encore clairement définie. Nous possédons par exemple un traité de commerce entre l'Emir d'Aydın, Hızır, et la République de Venise, où sont évoqués les noms de Ali, Hasan et Hüseyn, alors que Aydınoğlu Umur Pacha

---

[92] A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961, pp. 181–183.

[93] Cl. Cahen, *Le problème du Shî'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane*, dans *Le Shîisme imâmite*, Paris 1970, pp. 115–129.

[94] M. Molé, *Les Kubrawi entre shi'isme et sunnisme*, *Revue des Etudes Islamiques*, 1961.

qui mourut en combattant les Croisés, à Izmir, a laissé le souvenir d'un combattant pour la foi, un musulman fervent ; c'est ce qui ressort d'une chronique historique dont il est le héros[95].

Les Aydınoğlu sont par contre connus pour leur tolérance. A ce sujet, Ibn Battuta relate un épisode édifiant, pendant sa visite à Aydınoğlu Mehmed Beg, à Birgi[96]. Il y a pourtant un des émirs de cette période qui semble avoir manifesté des sympathies chiites indubitables, c'est le Beg Djandaroğlu de Kastamonu, Djelâleddin Bâyezid fils de Adil Beg, connu sous le nom de Kötürüm Bâyezid, « Bâyezid l'Estropié », qui régna des alentours de 1360 à 1385. C'est pour lui qu'un narrateur appelé Shâdî composa en 1362, un *Destân-i Maktel-i Hüseyn*, puis le *Roman d'Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan*[97], deux ouvrages de tendance indéniablement chiite.

Le roman d'Abu Muslim fait pourtant partie de la littérature des corporations de métiers. Il ne fait pas de doute que la Futuvvet a été un instrument pour la pénétration des idées chiites en Asie Mineure, mais il s'agit des milieux artisanaux, pas des couches populaires. Nous traiterons plus loin de l'influence de la Futuvvet et de la corporation des Akhis sur la Chiitisation de l'Islam populaire turc. Nous possédons un document de la fin du XIII[ème] siècle, concernant une famille de notables Akhis, qui se prétendaient Seyyid, c'est à dire descendants de Ali, et se déclaraient ouvertement chiites[98]. Ils ne proviennent cependant pas d'un milieu populaire, ni peut-être même d'un milieu turc. Il ne s'agit en tout cas pas encore de Chiisme extrêmiste. Celui-ci ne contaminera la religiosité populaire que lors de l'apparition des disciples hurufis de Fazlullah.

---

[95] I. Mélikoff, *Le Destân d'Umûr Pacha*, Paris 1954.

[96] Le voyageur marocain est très choqué par les égards montrés à un physicien juif qui s'assied en face de l'émir, parmi les docteurs musulmans. Cf. *The travels of Ibn Battûta*, texte arabe traduit par H.A.R. Gibb, d'après l'édition de C. Defremery et B.R. Sanguinetti, vol. II, Cambridge 1962, p. 443.

[97] I. Mélikoff, *Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque*.

[98] I. Mélikoff, *Un document Akhi du XIII[ème] siècle*, dans *Itinéraires d'Orient-Hommages à Claude Cahen*, Res Orientalia VI, 1994, pp. 263–275.

CHAPITRE III

HUNKÂR HADJI BEKTACH-I VELI

Hadji Bektach a donné son nom à l'ordre des Bektachis, ordre populaire et hétérodoxe, qui peut être considéré comme le symbole du Soufisme populaire.

L'Islam hétérodoxe turc, qu'il soit Bektachi ou, comme on l'appelle communément à l'heure actuelle, Alevi, se rattache à la personnalité de Hadji Bektach. Hadji Bektach a transgressé les frontières de la Turquie, puisqu'il est connu, et vénéré, non seulement à travers la population musulmane des Balkans, depuis l'Albanie jusqu'à la Roumanie, en passant par la Bosnie, le Kosovo, la Macédoine, la Grèce, la Bulgarie et même jusqu'en Hongrie où se trouve le mausolée de Gül Baba, à Budapest, mais également au-delà de la frontière iranienne, notamment en Azerbaïdjan, chez les Ahl-è Hakk, dont l'une des branches, les Djehelten ou Kırklar, vénère Hadji Bektach et le considère comme étant une des réincarnations de leur divinité, Benyamin.

Et pourtant, Hadji Bektach, bien qu'il ait réellement existé, est resté bien inconscient de l'impact qu'il allait avoir. En effet, son culte s'est développé bien après sa mort que l'on situe, avec quelques raisons, autour des années 1270, alors que l'ordre qui porte son nom ne s'est formé qu'au courant du XIVème siècle et ne fut organisé en confrérie qu'au tournant du XVIème siècle.

Cet ordre eut à encourir une évolution progressive et même radicale. Il est probable qu'il ne subsiste que fort peu de ressemblance entre les croyances populaires turkmènes du temps de Hadji Bektach et celles qui forment les doctrines hétérodoxes, mais élaborées, de l'Ordre des Bektachis.

Hadji Bektach a existé. Il a eu une réalité historique. Mais il vit surtout grâce à sa légende : cette légende est devenue réalité. Il est donc un mythe : un personnage qui n'est connu que par sa légende et que l'on fait revivre d'après celle-ci. Il est un mythe vivant en lequel croient des millions d'individus. Mais le personnage mythique qui est invoqué par des millions de croyants—un tiers de la population turque—n'a que peu, peut-être même aucune ressemblance avec

le Hadji Bektach historique dont nous ne savons d'ailleurs que peu de choses. Nous sommes obligés de procéder par déductions pour reconstituer un personnage réel d'après des éléments succincts. C'est lé lot commun de la quasi-totalité de ceux qui ont voulu apporter un message, avec la différence cependant que Hadji Bektach n'a probablement même pas cherché à diffuser de message.

Les éléments le concernant sont tellement fragiles que F.W. Hasluck, dans son ouvrage devenu un classique[1], était allé jusqu'à supposer que Hadji Bektach n'avait aucune réalité historique et que son nom venait d'un nom tribal. D'après lui, le Bektachisme remonterait au début du XV[ème] siècle et devrait son existence au Hurufisme propagé par les disciples de Fazlullah d'Astarabad, mis à mort en Azerbaïdjan en 1394, par le fils de Timur Leng, Miranchah. Après la mort de leur maître, ses disciples se répandirent en Anatolie et en Roumélie où ils diffusèrent sa doctrine[2].

D'après Hasluck, Hadji Bektach était un saint tribal qui fut exploité par la secte Hurufi-Bektachi et arbitrairement adopté par les Janissaires, au plus tôt au XV[ème] siècle[3].

En parlant de l'extension du Bektachisme Hasluck mentionne un *tekke* bektachi visité par Evliya Tchelebi, qui se trouvait à Chemakhi, près de Bakou. Là se trouvait la tombe d'un saint appelé Pir Merizat. Le tekke était entretenu grâve aux revenus de trois cent villages dont les habitants étaient affiliés à l'Ordre[4]. Cette mention est très intéressante, car Bakou fut le centre des prédications de Fazlullah et le resta même après sa mort[5]. Quant à Chemakhi, ce fut le pays d'origine du plus célèbre des disciples de Fazlullah, Nesimî, qui naquit dans un village du même nom, situé près de Chemakhi[6].

Il est certain que l'impact du Hurufisme sur le Bektachisme fut très fort et sans doute radical, mais il y eut également d'autres influences : celle des corporations des Akhis qui daterait de la fin du XIII[ème] siècle, peut-être même du vivant de Hadji Bektach. Il y eut surtout l'influence du Kizilbachisme des Safavides qui marqua non

---

[1] F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.
[2] Hasluck, *op. cit.*, pp. 160, 565.
[3] *Ibid.*, pp. 482–493.
[4] *Ibid.*, p. 513.
[5] Z. Kulizade, *Xurifizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Baku 1970 ; I. Mélikoff, *Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie*, dans *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Varia TURCICA XIX, Paris 1992, pp. 219–225.
[6] Z. Kulizade, *op. cit.*, pp. 149–197 ; I. Mélikoff, *op. cit.*, p. 221, note 13 : ouvrages concernant Nesimî publiés à Baku.

seulement les doctrines, mais aussi le déroulement du rituel bektachi à partir du XVIème siècle.

Quant à la réalité historique de Hadji Bektach, elle ne peut plus être mise en doute. Elle est attestée non seulement par les chroniqueurs ottomans, Achikpachazâde et Orudj, mais également par un document du XIVème siècle, le *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, qui est le récit romancé de la vie de Baba Ilyas-i Horasânî, surnommé Baba Resûl, qui fut un des chefs de la révolte des Baba'îs, en 1240, et dont Hadji Bektach fut le disciple[7].

Il est certain que Hadji Bektach ne fut pas au départ un personnage de premier plan. Ce fait m'avait frappée lors d'un séjour dans le Deli Orman, en Bulgarie. La communauté kizilbach de cette région, tout en reconnaissant Hadji Bektach, ne lui accorde qu'une place secondaire, après celle de son saint attitré, Demir Baba, dont le tekke se trouve à Zavet, entre Isperikh et Kubrat. D'après la tradition, ce saint aurait été un partisan de Cheykh Bedreddin avec lequel il serait venu de Silistra[8].

Cette position au départ subalterne de Hadji Bektach continue à intriguer les chercheurs. Ainsi, dans un ouvrage très instructif concernant les derviches Kalenderî, A.Y. Ocak suppose que le Bektachisme n'est autre que le Kalenderisme et que ce sont les derniers Kalenderî de l'entourage de Hadji Bektach qui ont propagé le culte de ce saint[9]. Tout comme F.W. Hasluck qui avait supposé un Bektachisme-Hurufisme arbitrairement propagé par les Janissaires, A.Y. Ocak parle d'un Bektachisme-Kalenderisme basé sur le culte de Hadji Bektach qui s'est formé—tout aussi arbitrairement—dans le Odjak des Janissaires.

Tout en reconnaissant la valeur de l'ouvrage de A.Y. Ocak, il nous semble qu'il a généralisé un problème d'une large ampleur et d'une grande complexité. Il distingue d'une part les derviches Kalenderî appartenant aux centres urbains cultivés et dont il décrit les doctrines mystiques : influences de Muhyi'd-Dîn al-Arabî. A ceux-ci, il rattache les grands mystiques de l'époque seldjoucide : Shems-i Tebrizî, à

---

[7] Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* (Baba Ilyas-i Horasânî ve sulâlesinin menkâbevî tarihi), hazırlayanlar : İsma'il E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984. 2è éd. Ankara 1995.

[8] I. Mélikoff, *La communauté kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie*, dans *Sur les traces du Soufisme turc—Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana III, Istanbul 1992, pp. 105–113.

[9] A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sûfîlik : Kalenderîler* (*XIV–XVII yüzyıllar*), Ankara 1992, pp. 209–214.

travers lui Djelâl-ed-Dîn Rûmî, Evhadu'd-Dîn-i Kirmanî, disciple de Ebu'n-Nedjib Suhraverdî, Fahru'd-Dîn-i Irâkî. D'autre part, ceux qu'il appelle des derviches populaires et « anarchiques » et qui deviennent, à l'époque ottomane, les *Abdâlân-i Rûm*[10].

C'est à ces derniers que nous nous intéresserons.

Examinons d'abord le terme *Kalender*. C'est un mot persan qui signifie :

1) un personnage non conventionnel.

2) un derviche errant et mendiant[11].

Ces derviches étaient caractérisés par leur aspect extérieur : ils avaient la tête, la barbe et les sourcils rasés, mais portaient de longues moustaches. Ils étaient très peu vêtus : d'une tunique et d'un bonnet en peau d'animal. Ils portaient un bâton, une sébille. Des clochettes et des astragales accrochées à leurs vêtements, signalaient bruyamment leur passage. Leurs pratiques religieuses étaient on ne peut plus hétérodoxes : ils ne respectaient pas les usages de l'Islam en ce qui concernait les prières et le jeûne, ils recherchaient l'extase, seul moyen de communiquer avec la divinité, et avaient recours à des moyens de conditionnement artificiels, tels le cannabis (*beng*) ou d'autres plantes hallucinogènes comme le genièvre utilisé par Hadji Bektach. Ils pratiquaient la danse extatique qui prolongeait l'état de transe (*sema'*), ils buvaient de l'alcool qui pouvait devenir un substitut des plantes hallucinogènes[12], un repas rituel suivait les cérémonies, les femmes étaient admises à leurs réunions avec les hommes.

Le terme général pour désigner ce genre de derviches était *Kalender*. C'est ce mot que l'on trouve reproduit dans les relations des voyageurs occidentaux (Chalcocondyle, *Histoire des Turcs*, XVIème s. ; Paul Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, XVIIème s. ; M.d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, XVIIIème s. ; Salomon Schweiger, *Constantinople*, XVIème s. ; Nicolas de Nicolay et Théodore Spandugino, XVIème s.). C'est ce terme qui est utilisé encore à notre époque pour désigner une forme de Soufisme populaire d'Asie Centrale : des derviches errants appelés *divana* ou *kalender*, qui ont un aspect chamanique, portent des bonnets en plumes de cygne, des ceintures ornées de grelots et d'amulettes, des bâtons[13].

---

[10] *Ibid.*, pp. 75–113.

[11] J. Redhouse, *Turkish-English Dictionary*, Istanbul 1968 (rééd.).

[12] Ainsi, par exemple, Orhan Gazi envoyait du raki et du vin à Geyikli Baba qui était *meyhor*, buveur de vin : cf. A.Y. Ocak, *Kalenderîler*, pp. 90–91.

[13] V.N. Basilov, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*, Moscou 1992, pp. 279–303.

En Turquie, on leur donnait le nom général de *Kalender.* Plus tard, on les appela *Abdal, Işik, Torlak, Haydarî,* etc. . . .

Dans son article demeuré célèbre, F. Köprülü a rattaché les *Abdâl* de Rûm aux *Kalender* iraniens[14]. Il y voit avec raison un phénomène identique.

Il s'agit d'un Soufisme populaire encore mal différencié, parce qu'il reste anarchique. Les efforts déployés par les Ottomans à partir du XVI[ème] siècle, pour organiser l'Ordre des Bektachis, seront dictés par le désir de discipliner ces mouvements en les ramenant sous le contrôle gouvernemental.

L'Ordre des Bektachis a émergé de ce Soufisme populaire hétérodoxe et anarchique. Il a quitté son état larvaire pour prendre la forme qui le caractérise : celle d'un Islam populaire turc. C'est une formation composite, certes, mais on ne peut parler ni d'un Hurufisme-Bektachisme, ni d'un Kalenderisme-Bektachisme. Le Bektachisme est un phénomène à part entière et qui mérite d'être étudié comme tel.

* * *

Hadji Bektach selon les données historiques

Si F.W. Hasluck pouvait mettre en doute l'existence de Hadji Bektach et si J.K. Birge pouvait avoir recours à des dates symboliques basées sur la valeur numérique des lettres de l'alphabet pour le situer dans le temps[15], les recherches faites depuis les ouvrages de ces deux grands pionniers, permettent de jeter un peu plus de lumière sur la personnalité du saint et de proposer pour les limites de sa vie des dates plus conformes à la réalité historique.

Nous savons par l'historien Achikpachazâde (m. 1481) qui écrivit sa chronique en 1478, que Hadji Bektach était venu du Khorassan—autrement dit de l'Est—avec son frère Mintach et qu'ils faisaient partie de l'entourage de Baba Ilyas-i Horasânî, l'ancêtre de l'historien, qui fut l'un des chefs de la révolte des Baba'îs, en 1240.

Le *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye,* qui est l'histoire légendaire de Baba Ilyas-i Horasânî écrite par son arrière-petit-fils Elvan Tchelebi

---

[14] F. Köprülü, article *Abdal,* dans *Türk halk edebiyatı ansiklopedisi,* I, Istanbul 1935, pp. 23–56.

[15] J.K. Birge, *The Bektashi order of Dervishes,* London-Hartford (Conn.), 1937, pp. 34–35.

(m. 1359), cite Hadji Bektach parmi les *halife* de son aïeul[16]. Il nous apprend également que celui qui était surnommé « Baba Resûl » (le Paperoissole de Simon de Saint Quentin)[17] fut Baba Ilyas, et non pas Baba Ishak, comme l'avait laissé entendre le chroniqueur Ibn-i Bibî[18].

L'appartenance de Hadji Bektach à l'entourage de Baba Resûl est également confirmée par Eflâkî qui rédigea son *Menâkib'ul 'Arifîn* entre 718 (1318) et 754 (1353). Il nous apprend que Hadji Bektach-i Horasânî était le *halife-i-has*, le disciple privilégié, de Baba Resûl qui avait fomenté la révolte dans le pays de Rûm[19].

Eflâki précise aussi que Hadji Bektach était un homme doué de connaissance (*'ârif*) et illuminé, mais qu'il ne se conformait pas aux préceptes de l'Islam[20].

Il ne semble plus y avoir de doute possible sur l'appartenance de Hadji Bektach à l'entourage de Baba Ilyas. Il semble également certain qu'il ne prit pas part à la révolte dans laquelle son frère trouva la mort. D'après Achikpachazâde, les deux frères se trouvaient à Sivas avec Baba Ilyas, puis ils se rendirent à Kirchehir et à Kayseri. A partir de là, leurs routes divergent : Mintach retourne à Sivas où il est tué, Hadji Bektach—qui à ce moment-là n'est pas encore « Hadji »—se rend à Solucakaraöyük (Karayol) où se trouve son tombeau[21].

Le *Menâkibu'l-Kudsiyye* confirme la non-participation de Hadji Bektach à la révolte, tout au moins dans sa phase finale[22].

J.K. Birge signale deux documents d'archives mentionnant le nom de Hadji Bektach : un *vakfiye* découvert par Ali Emiri Efendi et signalé dans *Tarih ve edebiyat mecmuası* (N°20, p. 670, n. 2) et qui est daté de 695 (1295). Il concerne une *zaviye* située près de Kırchehir. Le vakfiye est établi par un certain *Şeyh Süleyman Veli* et concerne les propriétés jouxtant les terres de « Merhum Haci Bektaş-i Veli ». Le deuxième document est également un *vakfiye*, portant la date de 697 (1297)[23]. Il mentionne les champs arables du district de *El-Haj-Bektaş* (*Kuddisa*

[16] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, vers 1994, 2003, 2011.
[17] Simon de Saint Quentin, *Historia Tartarorum*, éd. Jean Richard, Paris 1965 (Doc. rel. à l'Hist. des Croisades, VIII), 62.
[18] Ibn-i Bibî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye*, éd. Adnan Erzi (facsimile), Ankara 1956, pp. 498–504.
[19] Al-Aflâkî, *Menâkib al-'Arifîn*, éd. Tahsin Yazıcı, I, Ankara 1959, pp. 381–383.
[20] *Ibid.*, p. 498.
[21] Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, p. 237.
[22] *Menâkibu'l-Kudsiyye*, vers 1994.
[23] *Istanbul Evkaf Müdüriyeti, Anadolu defteri*, vol. 9, p. 31.

Sirruhu « Puisse son mystère être béni »), et le village (*kariye*) de *Geyce Kapu* dans le district de *Kukur*, et les champs arables appelés *Samavlı* et les champs arables appelés *Suz Kalacak*[24].

Jusqu'à présent, nous pouvons tenir pour certain que Hadji Bektach « venu du Khorassan », était contemporain de la révolte des Baba'îs et issu du même milieu social. Il s'était retiré à temps de la révolte et s'était établi à Solucakaraöyük où il était mort avant 1295.

Abdulbâki Gölpınarlı a réussi à cerner encore davantage notre personnage : d'après une indication mentionnée au moins trois fois dans des manuscrits de dates différentes, mais provenant du village de Haci Bektaş et se trouvant à la Bibliothèque d'Ankara, la plus ancienne référence étant celle d'un Vilâyetnâme de Haci Bektaş copié par *Ciritli Derviş Ali* (Resmî Ali Baba) en 1179 (1765), on trouve le renseignement suivant concernant les dates de Hadji Bektach :

Vilâyet-şerifleri	Müddet-i ömrleri	Rihlet-i naklleri
sene	sene	sene
606	63	669

silsile-nâme'de muharrer olduğu[25],

autrement dit, Hadji Bektach serait né en 1209/1210 (606), il serait mort en 1270/1271 (669) et il aurait vécu durant 63 années lunaires.

Ces années semblent cadrer avec les éléments historiques que nous possédons : Claude Cahen avait supposé que l'arrivée de Baba Ilyas en Anatolie avait pu avoir lieu dans la foulée des Khwârezmiens que Alâeddin Keykubâd avait installés au pays de Rûm après la mort de Djelâl al-Dîn Mangubertî en 1231[26]. Nous voyons en effet les Khwârezmiens faire cause commune avec les Baba'îs pendant leur révolte.

Si Hadji Bektach et son frère sont venus en Anatolie avec Baba Ilyas, comme le laissent entendre le *Menâkibu'l-Kudsiyye* et la chronique d'Achikpachazâde, il aurait eu à l'époque un peu plus de vingt ans. Lors de la révolte, il avait un peu dépassé la trentaine et aurait été prêt à affronter la dernière partie de sa vie, la phase contemplative.

Sa mort survenue vers 1271, expliquerait pourquoi il n'avait pas pu être en relation avec Osman Gazi, ou avec quelqu'un de la famille

---

[24] Birge, *op. cit.*, p. 41.

[25] Abdülbâki, *Gölpınarlı Manakib-i Haci Bektaş-i Velî* « Vilâyet-Nâme », Istanbul 1958, pp. XIX–XX.

[26] Claude Cahen, *Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres*, TURCICA I, 1969, pp. 53–64.

des Al-i Osman, comme le confirme Achikpachazâde[27], alors que, d'après le témoignage du *Menâkibu'l-Kudsiyye*[28], Cheykh Edebalı, le futur beau-père d'Osman Gazi, avait été un de ses familiers. Le récit de ses relations avec la famille ottomane, se serait élaborée plus tard, en rapport avec la formation du Corps des Janissaires auquel il se trouva rattaché.

D'après Achikpachazâde, Hadji Bektach fut un anachorète extatique. Il ne fonda pas de confrérie et ne chercha pas à avoir de disciples. On peut se demander si le souvenir tragique de la révolte des Baba'îs ne le prédisposa pas à une vie plus contemplative ?

Il avait une fille adoptive que Achikpachazâde appelle *Hatun Ana*. Elle faisait partie des *Bacıyân-i Rûm*, la branche féminine des *Abdâlân-i Rûm*. Son titre de « Ana » laisse supposer qu'elle avait un rang élevé dans la hiérarchie de cette communauté. Ce fut à elle que Hadji Bektach tranmit son enseignement mystique et ses pouvoirs[29]. Hatun Ana les transmit à son disciple, Abdal Musa. A la lumière de ceci, nous voyons que la femme turkmène de ce temps jouissait d'un prestige certain et d'une grande indépendance, puisqu'elle pouvait avoir des disciples de sexe opposé.

L'historien précise qu'il n'y avait alors ni confrérie, ni cheykh, ni disciples. Hatun Ana fit ériger le tombeau du saint.

On arrive au règne de Orhan Gazi (1326–1362). Ce fut l'époque de la Guerre Sainte. Abdal Musa y participa. Les derviches sortirent de leur phase contemplative et devinrent des derviches-gazis. Ils prendront une part active à la conquête de la Roumélie.

Hadji Bektach selon la légende

La vie légendaire de Hadji Bektach est relatée dans son hagiographie : *Vilâyet-Nâme-i Haci Bektaş-i Veli*, dont la véracité n'est censée être mise en doute par aucun Bektachi. Le Vilâyetnâme n'a certainement pas été rédigé du vivant du saint. Il est consigné dans un grand nombre de manuscrits. Chaque tekke en possédait un exemplaire. Cependant, les plus anciens manuscrits ne remontent pas, en général, au-delà du XVII[ème] siècle.

---

[27] Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, p. 238.
[28] Vers 1994–1996.
[29] Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, pp. 237–238.

Il a été traduit en allemand par E. Gross en 1927[30].

En 1958, il a été édité par Abdulbâki Gölpınarlı, d'après un manuscrit conservé à Hadji Bektach, mais qui se trouve maintenant à la Bibliothèque Nationale d'Ankara[31]. L'édition d'Abdulbâki Gölpınarlı étant assez libre, une nouvelle édition serait bienvenue. Il serait en particulier souhaitable qu'elle repose sur une étude comparative de plusieurs manuscrits.

Les différents auteurs ne sont pas d'accord sur l'époque à laquelle la tradition a été élaborée.

J.K. Birge qui se référait à son manuscrit privé, pensait que cette tradition était antérieure à 1400. Il basait son hypothèse sur les données suivantes : mention de personnages et de faits historiques relatifs au XIIIème siècle, telle la mention du Sultan Alâeddin Keykubâd I (1218–1237), la mention de l'invasion des Mongols, appelés Tatares, de la prise de Bagdad par Hulagu qui eut lieu en 1258, précision géographique de l'extension des Mongols, mention de personnages ayant vécu au XIIIème siècle et au début du XIVème siècle : Mevlâna Djelal-ed-Dîn Rûmî, Sarı Saltuk, Barak Baba, Taptuk Emre, Yunus Emre, ainsi que Akhi Evren avec lequel Hadji Bektach aurait été très lié.

Birge remarque avec raison que le texte ne contient aucune mention du Hurufisme qui eut pourtant une influence décisive sur le Bektachisme, ce qui impliquerait que la tradition concernant le saint fut élaborée avant l'arrivée des disciples de Fazlullah Astarabâdî qui fut exécuté en 1394. Il n'y a pas non plus—et pour cause—de mention des Kizilbach et de la propagande safavide. Mais par contre—Birge ne l'indique pas—il est fait mention de la Futuvvet et des relations étroites entre Hadji Bektach et Akhi Evren, le saint de Kırchehir qui vécut dans la deuxième moitié du XIIIème siècle et qui était le patron de la Corporation des Tanneurs[32]. D'autre part, nous savons par le *Menâkibu'l-Kudsiyye*[33] que Hadji Bektach comptait parmi ses compagnons Cheykh Edebali, le futur beau-père de Gazi Osman, qui était lui aussi affilié à la corporation des Akhis[34]. On peut donc supposer

---

[30] E. Gross, *Das Vilayet-name des Haggi Bektasch*, Leipzig 1927.

[31] A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme*, pp. XIX–XX.

[32] Franz Taeschner, *Gülscheri's Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXI, 3). F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Porcupine Press, Philadelphia 1978 (rééd.), p. 117.

[33] Vers 1994–1996.

[34] Neşet Çagatay, *Bir Türk kurumu olan Ahilik*, Ankara 1974, p. 98.

avec quelques raisons que l'influence de la Futuvvet qui devait marquer le rituel des Bektachis, se faisait déjà sentir lors de l'élaboration de la tradition légendaire du Vilâyetnâme.

Enfin, l'emploi de certains termes rituels, tels *dem*, « boisson », *sema'*, « danse extatique », *çırağ*, « chandelle », ainsi que l'expression *çırağ uyandırmak*, « allumer la chandelle », *Elifi tac* et *Hüseyni tac*, les noms des deux couvre-chefs des Bektachis, *sofra*[35], ainsi que certaines appellations traditionnelles liées au rituel des *Douze Hizmet*[36], par exemple *çırağçı*[37], permirent à Birge de supposer que le Vilâyetnâme avait été conçu à une époque où le rituel bektachi était déjà en partie constitué dans la forme qui fut la sienne avant les réformes apportées par Balım Sultan[38].

Abdulbâki Gölpınarlı pense par contre qu'une version versifiée du Vilâyetnâme fut écrite par un auteur prolifique connu sous le nom de Firdevsî-i Rûmî ou Firdevsi-i Tavîl (Firdevsi le Long) dont le véritable nom était Ilyas b. Hizir et qui vécut dans la deuxième moitié du XVème siècle. Il serait né en 1453[39]. Cet auteur est connu pour avoir composé pour Bayezid II, un *Süleymânnâme* en 380 volumes. Lorsqu'il fit apporter cet ouvrage au Sultan, celui-ci garda quelques volumes et fit jeter le reste au feu. A. Gölpınarlı suppose que le Vilâyetnâme fut composé entre 1481, date de l'avènement de Bayezid II, et 1501, date à laquelle Balım Sultan fut nommé *Seccâde-nişin*[40] du tekke de Hadji Bektach.

Le Vilâyetnâme contient en effet le récit de la construction du *türbe*, « mausolée » de Hadji Bektach par l'architecte Yanko Madyan, sous le règne de Murad I (1362–1389), ainsi que celui du revêtement de bronze du toit de ce mausolée, sous le règne de Bayezid II. Comme le Vilâyetnâme ne contient aucune mention de Balım Sultan, A. Gölpınarlı suppose qu'il a été rédigé avant l'avènement de celui-ci à la dignité de *Seccâde-nişin*.

Un des derniers chapitres du Vilâyetnâme raconte les relations de Hadji Bektach avec Gazi Osman qui est appelé *Osmancık*. Il y est

---

[35] Tapis de cuir sur lequel étaient servis les repas.

[36] « Douze offices ». Durant la cérémonie bektachi du *Ayin-i Djem* (cérémonie de l'union), douze personnes sont choisies pour tenir chacune un office.

[37] « Allumeur de chandelle ». Un des principaux offices : « allumer la chandelle », c'est ouvrir la cérémonie.

[38] Birge, *op. cit.*, p. 50.

[39] *Vilâyet-Nâme*, pp. XXII–XXV.

[40] *Seccâde-nişin*, « celui qui est assis sur le tapis ». Ce terme désigne le Cheykh d'une confrérie.

raconté comment le saint coiffa Gazi Osman du *Elifî tac*, comment il lui ôta sa ceinture pour le ceindre de l'épée, comment il plaça devant lui les insignes traditionnels de l'Ordre, ainsi que le Sofra, et comment il alluma le *çırağ*, en lui disant : *Gün doğuşundan gün batırmasına dek çırağın yansın*, « puisse ton flambeau brûler depuis le lever du jour jusqu'à son coucher », c'est à dire de l'est jusqu'à l'ouest.

Ce chapitre est en contradiction avec le témoignage de l'historien Achikpachazâde d'après lequel Hadji Bektach n'aurait aucun rapport avec Gazi Osman, ni avec personne de sa lignée.

Ce que nous savons de la vie du saint, d'après le témoignage des sources historiques : son arrivée en Anatolie en même temps que Baba Ilyas, sa présence dans le pays, et sur le lieu même des événements, pendant la révolte des Baba'îs, l'existence d'ermite qu'il mena à Solucakaraöyük dans la deuxième moitié de sa vie, ainsi que ses relations avec des personnages appartenant à la génération précédant celle d'Osman Gazi, notamment avec Cheykh Ede Balı, rendent invraisemblable le récit du Vilâyetnâme concernant ses rapports avec Osmancık.

Pour en revenir aux hypothèses de A. Gölpınarlı concernant la rédaction du Vilâyetnâme par Uzun Firdevsi, ses explications nous semblent peu probantes. Il parait peu probable que la tradition se soit élaborée en une seule fois. Il est plus logique de supposer qu'elle s'est formée progressivement et qu'au cours des années, des éléments nouveaux ont été amalgamés au récit original. Ainsi, la partie concernant les rapports de Hadji Bektach avec Osman Gazi a été ajoutée plus tard, lorsque le culte du saint avait été adopté par la dynastie ottomane.

Hadji Bektach a été au départ un saint turkmène, un saint local, dont la renommée s'est agrandie au point de lui donner l'envergure d'un saint national.

Les makalat de Hadji Bektach

Avant de nous plonger dans l'analyse du Vilâyetnâme, il nous faut examiner un texte attribué par la tradition à Hadji Bektach lui-même. Il s'agit des *Makâlat*, « Paroles », attribuées au saint. Ces Makâlat auraient été « traduites en turc » par Molla Sadeddin, originaire de Aksaray, qui est mentionné dans le Vilâyetnâme. Après être resté prosterné en prières pendant quarante jours, Sadeddin se mit à réciter

des vers en état de transe. Hadji Bektach le fit raser, le coiffa du *tac*, couvre-chef rituel, et il devint derviche sous le nom de Sa'id. Le Vilâyetnâme raconte à son sujet une histoire fantastique qui n'est pas dénuée de sous-entendus mystiques : à la demande de Hadji Bektach, Sa'id serait rentré dans un chaudron (*kazan*) posé sur un feu ardent. Au bout de quarante jours, il se serait dissout ; au bout de quarante autres jours, il aurait régressé à l'état d'un petit enfant ; encore quarante jours plus tard, il serait ressorti du chaudron à l'état d'un initié. C'est alors, dans un état de transe, qu'il aurait traduit en turc les Makâlat de Hadji Bektach.

Ce récit doit être interprêté symboliquement. Il y a d'abord le récit symbolique de l'initiation du Chaman : le thème de la mort rituelle, suivie d'une nouvelle naissance[41]. Il y a le thème de la maîtrise du feu qui est une des prérogatives du Chaman. Il y a le chaudron (*kazan*), un objet rituel qui est lié au Chamanisme, tout comme le bâton qui symbolise le cheval du Chaman et le vol magique de celui-ci.

On trouve le chaudron dans nombre de contes épiques turcs, comme par exemple le *Saltuknâme* qui contient beaucoup d'éléments païens : on y voit des sorcières volant à travers les airs dans des chaudrons, tenant à la main, en guise de fouet, des serpents. Après avoir tué un dragon, Sarı Saltuk est transporté vers la Montagne de Feu, monté sur le dos de Simorg. Pour accéder à cette montagne, il faut être insensible aux flammes, ce qui n'est possible qu'en s'enduisant le corps de la graisse du *Semender*[42]. Des aventures identiques sont racontées dans l'Epopée de Seyyid Battal et dans le *Kahramannâme*[43]. Le Vilâyetnâme de Hadji Bektach ne fait que reproduire les thèmes courants des contes épiques turcs. Etre insensible aux flammes est une des prérogatives du héros et du saint[44]. Quant aux pouvoirs surnaturels attribués au chaudron, ils peuvent sans doute être expliqués par le fait que cet ustensile servait aux fumigations (*tütsi*) qui, pendant les séances chamaniques, produisaient sur l'assistance un effet propice aux hallucinations. Les fumigations sont toujours utilisées dans cer-

---

[41] Ces thèmes, ainsi que la maîtrise du feu, le vol magique, etc . . ., sont traités dans tous les ouvrages consacrés au Chamanisme. Voir l'ouvrage devenu un classique de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (*rééd.*).

[42] P. *Semender* « salamandre » ; elle est souvent représentée dans les textes épiques, comme un monstre à forme de cheval ailé. Ceci s'expliquerait par une confusion entre P. *Semend* « cheval à robe isabelle » et *Semander*. Cf. I. Mélikoff, *Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962, p. 39. *Référence au MS du Saltuknâme*, Topkapı Sarayı, Hazine 1612, ff. 71 à 86.

[43] I. Mélikoff, *op. cit.*, pp. 36–43.

[44] Voir par exemple M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris 1956.

taines sociétés qui ont gardé leurs coutumes chamaniques[45].

Dans la littérature épique, le terme *tütsi* revient fréquemment. Dans la *Geste de Melik Danichmend* (*Danışmendnâme*), le *tütsi* (fumigation) est pratiqué par les Mécréants (*kâfir*). Toutefois, le terme *kâfir* ne désigne pas seulement les Chrétiens, mais aussi les Turcs restés chamanistes, comme c'est le cas par exemple pour *Artuhi*, le frère d'armes de Melik Danichmend[46].

Considérée sous cet angle, la légende du saint cuisant dans un chaudron revêt un aspect symbolique ayant trait à l'initiation. Ce thème se retrouve à plusieurs reprises dans le Vilâyetnâme.

A. Gölpınarlı identifie Molla Sadeddin à Sa'id Emre, un poète contemporain de Yunus Emre[47]. Le Vilâyetnâme mentionne Yunus parmi les disciples de Hadji Bektach, alors que le poète ne mentionne pas le nom du saint dans ses vers. A. Gölpınarlı cite un certain nombre de poèmes attribués à Sa'id Emre, écrits dans le style de Yunus[48]. Dans ces vers, on trouve plusieurs fois mentionné le nom de Yunus et une fois aussi celui de Hadji Bektach, mais comme ces poésies étaient transmises oralement, on ne peut pas être certain de leur authenticité.

Les *Makâlat* attribués à Hadji Bektach sont dits avoir été mis en vers turcs en 812/1409 par un poète appelé Hatiboğlu qui les aurait « traduits de l'arabe ». Ce renseignement se trouve répété dans les différents manuscrits des Makâlat en prose. Le texte en prose a été édité et étudié par Esat Coşan en 1986[49]. L'auteur signale de nombreux manuscrits de l'ouvrage, mais pour son édition, il s'est servi d'un manuscrit de sa collection privée, datant du début du XVIIIème siècle. Il signale également plusieurs manuscrits contenant le texte versifié de Hatiboğlu dont Birge possédait une copie[50].

Par contre, la soit-disant version originale arabe n'a jamais été retrouvée et nous pensons, comme A. Yaşar Ocak, qu'elle n'a jamais existé[51].

---

45 Les fumigations sont toujours utilisées dans les sociétés chamaniques, voir Viviane Lièvre et Jean-Yves Loude, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Paris 1990 (éditions du CNRS).

46 I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danışmend—Etude critique du Danışmendnâme*, Paris 1960 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Français d'Istanbul, vol. X–XI).

47 *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961, pp. 204–207.

48 *Yunus Emre ve Tasavvuf*, pp. 280–294 ; *ibid., Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Istanbul 1962, p. 107.

49 Birge, *op. cit.*, p. 44 ; A.Y. Ocak, *Kalenderîler*, 212–213. Voir note suivante.

50 Esad Coşan, *Haci Bektaş-i Velî, Makâlât*, Istanbul 1986.

51 Esad Coşan, *op. cit.*, pp. XLII–LII ; A.Y. Ocak, *Kalenderîler*, 212–213.

On aurait trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Süleymaniye, une version traduite du turc en arabe, dans une langue pleine de fautes et d'emprunts persans[52].

Nous devons nous montrer très circonspects sur l'assertion des soit-disant « traductions ». Au XIVème siècle, époque à laquelle on voit apparaître des ouvrages écrits en langue turque, ceux-ci sont souvent des traductions soit du persan, langue de la Cour et des Lettres, soit de l'arabe, langue de la religion, du droit et des relations internationales. Les premières oeuvres écrites en turc sont d'abord hésitantes. Ainsi, Achik Pacha qui vivait à Kırchehir au XIVème siècle, a-t-il déploré dans son *Gâribnâme*[53] écrit en 730/1399, le peu de cas fait à la langue turque :

Türk diline kimseler bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi bu dilleri
İnce yolu, ol ulu menzilleri.

Personne ne donnait d'importance à la langue turque
Personne ne montrait d'amour pour les Turcs
Les Turcs ne connaissaient pas ces langues (sacrées)
Ni la Voie, ni les Etapes (mystiques).

Tournons-nous vers un autre poète du XIVème siècle, Şeyhoğlu qui appartenait à la Cour des Emirs de Ghermiyan et qui a composé un poème de circonstance à l'occasion du mariage du prince Yıldırım Bayezid avec la fille de l'Emir. Le mariage eut lieu en 1381, mais le poème, le *Hurşidnâme*, qui racontait le mariage d'une princesse persane avec un prince du Maghreb, ne fut terminé qu'en 1387, trois ans avant l'avènement au trône de Bayezid I.

Le poète a trouvé nécessaire de s'excuser d'avoir écrit en turc :

Mon pays est turc, mon savoir est turc, ma langue est le persan
Si toutefois il est quelqu'un pour qui la langue persane est étrangère.

İlüm Türk ü bilüm Türk ü dilüm Tat
Egerce Tat diline vardurur yat.

Şeyhoğlu dit avoir adapté en vers turcs un roman qui existait en version arabe :

---

52 E. Coşan, *op. cit.*, XLV.

53 *Gârib* « pauvre, nécessiteux, exilé ».

Bu dilden ben dahi ya'ni çarpındum
dürüşdüm çevre kavzandum kapındum
ki Türki nazm edem bir hoş hikâyet
'arabdan nitekim oldı rivâyet[54].

Dans cette langue, moi aussi, je me suis mis à l'oeuvre
J'ai pensé, je me suis efforcé de traduire
Je me suis appliqué à mettre en vers turcs une jolie histoire
qui avait été racontée en arabe.

Dans l'épilogue de son ouvrage, il dit avoir écrit en turc, plutôt qu'en persan, la langue qui lui est habituelle et qui est une langue claire et douce, pour la raison suivante : puisque le pays de Rûm tout entier a l'habitude de parler la langue turque, je me suis dit « Je parlerai, tant que je le puis, dans la langue parlée par tout le monde »[55].

Mais voici ce qu'il pense de la langue turque :

Hélas ! Sous ma plume le texte est si long !
Qu'y puis-je si dans cette langue on ne peut s'exprimer ?
La langue turque n'est pas une langue claire :
C'est une langue dépourvue de moyens d'expression.
Elle est sèche, rigide et dure : elle ressemble au Turc
Alors qu'une langue souple et élégante doit se travailler comme une natte.

Ki Türk dili na ma'lûm dilidur
'ibaretden neden mahrûm dilidur
Kuru vü sulb ü serd ü Türk'e benzer
ter ü nâzik dil andan örge benzer[56].

Il ne fait aucun doute que Şeyhoğlu n'a eu recours à aucun original—arabe ou persan—et qu'il a composé de son cru un roman de circonstance pour célébrer un mariage princier.

De même, nous avons toute raison de penser qu'il n'y a jamais eu de *Makâlat* écrites en arabe.

La deuxième question qui vient à l'esprit, c'est Hadji Bektach savait-il l'arabe et quel était son degré d'instruction ?

Si nous prenons comme point de comparaison Ahmed Yesevi qui fut lui aussi un saint populaire qui choisit de partager la vie de ses compatriotes, les Turkmènes nomades, nous savons qu'il a étudié à Boukhara, un centre réputé de culture islamique, et qu'il a eu pour

---

54 MS du British Museum, *Oriental 11408*, f. 230 v. ; MS de la Bibliothèque Nationale de Paris, A.F. 314, f. 249 r.
55 MS du Br. Mus. f. 13 r.
56 MS du Br. Mus. f. 230 v. ; MS B.N. Paris f. 249 r.

maître un uléma de l'école hanéfite, Cheykh Yusuf Hamadani. Ce dernier ne savait pas le turc, bien qu'il ait joué un rôle important dans l'islamisation des Turcs du Kharezm et de Transoxiane. Nous pouvons en déduire que Ahmed Yesevi connaissait le persan et probablement d'autres langues iraniennes de Transoxiane, tel le sogdien. Il est vraisemblable qu'il ait également étudié l'arabe, langue véhiculaire de la religion.

Les derviches d'Anatolie, comme ceux de Transoxiane, avaient sans doute la possibilité d'étudier dans les medrese de Konya, d'apprendre le persan qui était la langue des centres urbains, ainsi que l'arabe, langue des centres religieux. Ce fut sans doute le cas pour Yunus Emre qui, bien que se prétendant « ümmî », « illettré », avait assimilé la culture de son temps : il connaissait les fondements de la religion islamique et assez de persan pour pouvoir lire Sa'adî et Mevlâna Djelâl-ed-Dîn Rûmî.

Mais jusqu'à quel point Hadji Bektach était-il lettré ? Eflâki nous dit qu'il était *ârif*, c'est à dire « sage », et illuminé, mais qu'il ne respectait pas les formes extérieures de la religion. Il est probable qu'ayant passé de longues années auprès de Cheykh Ilyas-i Horasânî, il avait reçu de lui les connaissances de la culture musulmane. Etant venu de pays iraniens—Khorassan et peut-être Kharezm—il savait sans doute le persan, tout au moins les dialectes iraniens des pays où il avait passé la première partie de sa vie. Il possédait peut-être quelques notions d'arabe nécessaires à une connaissance élémentaire de la religion officielle. Mais il est probable que sa langue courante était le turc vernaculaire et que son entourage était sans doute illettré et n'aurait pas pu comprendre un message transmis dans une autre langue que ce turc vernaculaire.

D'ailleurs, le terme *Makâlat*, « paroles », laisserait plutôt supposer que ses disciples, du moins ceux d'entre eux qui savaient écrire, notaient par écrit les paroles du maître. Ni Ahmed Yesevi, ni Yunus Emre, n'avaient laissé de message écrit. Leurs paroles (*Hikmet*) ou leurs poèmes (*Ilâhi*) avaient été transmis oralement.

La mention « traduit de l'arabe » ne doit pas être plus crédible que les vers de Şeyhoğlu qui prétend avoir « traduit de l'arabe » un roman qu'il a écrit de son propre cru en turc.

Le dernier point concerne le fond même des *Makâlat*.

C'est un traité de mystique élémentaire qui contient des discussions sur les Quatre Portes : *Sheri'at*, la loi religieuse, *Tarikat*, la voie mystique, *Ma'rifet*, la gnose, et *Hakikat*, la réalisation de l'expérience de la réalité divine.

Mais tandis que Birge[57] qui possédait un exemplaire des *Makâlat*, nous dit que le texte est empreint de l'amour de la Famille du Prophète, du culte de Ali et des Douze Imams, qu'il contient les deux principes de *Tevellâ* et *Teberrâ*, amour pour la Famille et inimitié envers ses ennemis, qu'il mentionne la hiérarchie spirituelle des Trois, des Sept et des Quarante, c'est à dire les doctrines enseignées par les Bektachis dès 1400, E. Coşan[58] rejette l'existence d'éléments chiites et hétérodoxes et compare le mysticisme de Hadji Bektach à celui de Mevlâna Djelâl ed-Dîn Rûmî, Yunus Emre et Achik Pacha.

Quel que soit l'intérêt que suscite la personnalité de Hadji Bektach et l'importance qu'il a pu avoir en tant que fondateur d'un courant religieux populaire, il est absolument aberrant de le comparer tant soit peu à un mystique de valeur universelle, tel que Mevlâna Djelâl ed-Dîn Rûmî !

D'ailleurs, il n'est pas plausible de parler de Sunnisme et de Chiisme à une époque où cette opposition était encore ignorée. L'antagonisme entre Chiites et Sunnites n'entrera en vigueur qu'à partir de la guerre Ottomano-Safavide, c'est à dire au début du XVIème siècle. A partir de cette époque, tous les textes contenant des éléments chiites seront revus et épurés, comme ce fut le cas par exemple pour le *Saltuknâme*[59]. Il en a été certainement de même pour le manuscrit des *Makâlat* sur lequel s'est basé E. Coşan. C'est ce qui explique sans doute les divergences entre les opinions de Birge et les siennes. Tel qu'il est, son livre nous parait, peut-être à son insu, partial et peu convaincant.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas écarter l'hypothèse que les *Makâlat* aient été simplement attribués à Hadji Bektach. Nous savons en effet, par le témoignage de Achikpachazâde, qu'il n'a pas cherché à fonder d'ordre, ni à faire de disciples. Il reste l'éponyme d'un ordre qu'il n'a pas fondé lui-même.

Enfin, en analysant les *Makâlat*, on relève un certain nombre de points qui sont en contradiction avec ce que nous savons de Hadji Bektach :

1) Les *Makâlat* parlent de *Tarikat*, alors que nous savons que Hadji Bektach n'a pas fondé de *Tarikat*.

2) Les *Makâlat* parlent de la nécessité du Pèlerinage, alors que Hadji

---

57 Birge, *op. cit.*, 144–145.

58 E. Coşan, *op. cit.*, LIX–LX.

59 I. Mélikoff, *Qui était Sarı Saltuk ? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltuknâme*, dans *Studies in Ottoman History in Honour of Prof. V.L. Ménage*, edited by C. Heywood and C. Imber, Istanbul 1994 (The Isis Press), 231–238.

Bektach n'a jamais accompli le Pèlerinage. C'est en rêve qu'il est devenu « Hadji ».

3) Les *Makâlat* parlent de la nécessité du mariage, alors que Hadji Bektach était un derviche *mücerred*, « célibataire ».

Ces différents points viennent s'ajouter à nos raisons de mettre en doute l'authenticité des *Makâlat.*

La vie de Hadji Bektach d'après le Vilâyetnâme

Hadji Bektach était Seyyid. Il descendait du Prophète par Fatima et Ali, Huseyn, Zeyn-el-Abidin, Muhammed Bâkir, Dja'fer-es-Sâdik, Musa Kâzım.

A partir du septième Imam, sa généalogie est établie de la façon suivante :

Musa Kâzım
Ibrahim Mukerrem el-Müdjab
Musa-i Sânî
Ibrahim-i Sânî (Seyyid Muhammed)
Hadji Bektach-i Veli

Après la mort de Musa Kâzım, tué à Bagdad par ordre de Harun-ar-Rachid, la famille se dispersa. Ibrahim el-Müdjab vint au Khorassan et s'installa dans la ville de Nichapur. Il devint Padichah du Khorassan. Hadji Bektach naquit de Ibrahim-i Sânî. Celui-ci devait son nom à sa ressemblance avec son grand-père Ibrahim el-Müdjab. Ibrahim-i Sânî était marié depuis vingt ans à Hâtem Hatun, lorsque Bektach vint au monde. A six mois, l'enfant dans son berceau leva le doigt et prononça l'acte de foi. Quand il fut arrivé à l'âge d'étudier, Sultan Ibrahim se mit à la recherche d'un homme sage, capable de l'instruire. Son choix se porta sur Cheykh Lokman-i Perende, « Lokman le Volant », qui était l'un des disciples de Ahmed Yesevi, le maître des quatre-vingt-dix-neuf mille maîtres de Turkestan. Lokman avait reçu de son maître le pouvoir de voler[60], et depuis ce temps, il se promenait en état de transe dans les montagnes. Au cours d'une de

---

[60] Sur le vol magique : M. Eliade, *Le Chamanisme*, 136–137, 350–352, 358–359, 372–375 ; M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 274–275, 322–325 ; Jean Biès, *Chamanisme et littérature*, dans *Cahiers de L'Herne ; Mircea Eliade*, Paris 1978, pp. 255–260 ; I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien*, TURCICA XX, 1988, pp. 7–18.

ses transes, il rencontra en haut d'une montagne Bâyezid-i Bistâmî qui lui donna sa tunique.

C'est lui que Sultan Ibrahim fit venir au Khorassan, afin d'instruire son fils. Un jour, lorsque le maître entra dans la salle d'étude, il vit deux êtres auréolés de lumière assis l'un à la droite, l'autre à la gauche de l'enfant. Ils lui enseignaient le Coran. Ils disparurent aussitôt et Lokman demanda à l'enfant qui ils étaient. Celui-ci répondit que celui de droite était son aïeul, Muhammed Mustafa et celui de gauche, le Lion de Dieu, Ali el-Murteza. L'un lui enseignait les sciences éxotériques, l'autre les sciences ésotériques.

Un jour, Lokman demanda à Bektach de lui apporter de l'eau pour ses ablutions. Bektach se prosterna en prières et aussitôt, une source jaillit dans la salle d'étude. Lokman s'écria : *Yâ Hünkâr* ! « O Seigneur ! » Et depuis ce jour, Bektach fut appelé « Bektach Hünkâr ».

Comment Hadji Bektach reçut le titre de « Hadji »

Lokman était allé à La Mecque pour accomplir le Pèlerinage. Après les processions circulaires autour de la Kaaba, il monta au Mont Arafat. Là, il se souvint qu'on était à la veille du Kurban Bayram[61] et qu'à la maison, on préparait le repas rituel. Sa pensée fut aussitôt transmise par télépathie à Bektach Hünkâr qui, dans un état de transe, lui apporta le plateau contenant les mets traditionnels. C'est ainsi qu'il reçut le titre de « Hadji » et fut désormais appelé « Hünkâr Hadji Bektach-i Horasânî ».

Comment Hadji Bektach révéla ses pouvoirs et ses signes miraculeux

Au retour de Lokman-i Perende, les *Horasan erenleri*, les « derviches du Khorassan », venant le féliciter à l'occasion de son pèlerinage, aperçurent la source miraculeuse au milieu de la salle d'étude et s'en étonnèrent. Lokman-i Perende leur raconta le miracle accompli par Hadji Bektach, mais ils s'écrièrent « Ce n'est encore qu'un enfant, comment peut-il avoir le don des miracles ? » Alors, Hadji Bektach ouvrit la paume de sa main et ils y virent une tache verte qui faisait de lui le Mystère de Ali, le Lion de Dieu, l'Emir des Croyants. Puis,

[61] La « fête du mouton » commémorant le sacrifice d'Abraham. Une des deux principales fêtes musulmanes.

il leur montra sa tête et ils virent briller sur son front la même tache verte lumineuse qui était le signe de Ali[62].

Les *Horasan erenleri* lui demandèrent alors « Qui est ton maître ? De qui te vient ce pouvoir des miracles ? »

Hadji Bektach leur dit « Que celui d'entre vous qui est capable de faire deux prières sur une feuille de sésame se montre, celui-là sera mon maître. »

Devant les derviches perplexes, Hadji Bektach fit ses ablutions et se prosterna en prières sur son tapis improvisé. Le tapis fut aussitôt enlevé dans les airs et Hadji Bektach fit ses deux prières au seuil de la divinité.

C'est ainsi qu'il prouva ses pouvoirs et obtint la reconnaissance des derviches du Khorassan.

Peu après, Ibrahim-i Sânî quitta ce monde, mais Hadji Bektach refusa de monter sur le trône et s'adonna à la prière et à l'ascétisme pendant quarante ans. Pas une seule fois dans sa vie, il ne céda au désir charnel et jamais il n'accomplit l'acte d'accouplement[63].

Puis, le Vilâyetnâme raconte comment il partit à la conquête du peuple de Badahchan qu'il réussit à convertir à l'Islam, après avoir provoqué des cataclysmes naturels : inondation, sécheresse, famine, ténèbres, avant de venir à bout d'un dragon.

Comment Hadji Bektach fut envoyé au pays de Rûm par Ahmed Yesevi

Ahmed Yesevi était Seyyid et descendait de Muhammed el-Hanefî[64]. Il avait reçu son investiture du huitième Imam, Ali ibn-i Musa er-Riza. Il s'était rendu en Turkistan et s'était installé dans la ville de Yesi. Il avait quatre-vingt-dix-neuf mille disciples.

Dans son *tekke*, il avait des objets sacrés : *Elifî tac*[65], *hırka* (froc), *çırağ* (chandelle), *sofra* (tapis de table), *âlem* (étendard), *seccâde* (tapis de prière). Ces objets avaient été transmis par Dieu au Prophète, par celui-ci à Ali Murteza, de lui à tous les Imams jusqu'au huitième Imam, Ali er-Riza, qui les avait légués à Ahmed Yesevi. Un jour, les *halifé*[66] de

---

[62] D'après les Bektachis, Hadji Bektach est la réincarnation de Ali qui est lui-même la manifestation de Dieu sous forme humaine.

[63] Un des deux passages du *Vilâyetnâme* qui décrit Hadji Bektach comme étant *mücerred* « (derviche) voué au célibat ».

[64] Muhammed ibn al-Hanefiyya, fils d'Ali, né d'une mère autre que Fâtima.

[65] Un des deux couvre-chefs des Bektachis : bonnet de forme conique, en feutre blanc. Deviendra par la suite la coiffure des Janissaires.

[66] « Assistant, substitut, successeur ». Le plus haut degré dans une confrérie de

Ahmed Yesevi lui demandèrent de les transmettre à l'un d'entre eux[67]. Le Maître leur répondit « Celui à qui ils doivent être transmis viendra les chercher ». Aussitôt, Hadji Bektach qui reçut ce message par télépathie, s'élança dans l'espace et en un clin d'oeil, il arriva en Turkistan et se prosterna sur le seuil du *tekke* de Ahmed Yesevi.

Le Maître le fit raser selon les coutumes requises, lui remit les objets sacrés et le diplôme d'investiture, et lui dit « Va, nous t'envoyons au pays de Rûm, nous te donnons Solucakaraöyük comme lieu de résidence, nous te faisons chef des Abdal de Rûm. Dans le pays de Rûm, il y a beaucoup d'initiés, des extatiques, des illuminés. Ne t'arrête nulle part. Pars vite ».

Le lendemain, au lever du soleil, Hadji Bektach prit congé de Ahmed Yesevi et se mit en route. Pour signaler sa venue à ceux du pays de Rûm, un des derviches prit une brindille de bois enflammée et la lança en l'air. C'était une branche de mûrier. Elle tomba près de Konya où un saint homme nommé Hak Ahmed Sultan la reçut et la planta sur le seuil de ce qui allait être le *tekke* des Bektachis. L'arbre est toujours là, son sommet est incandescent.

Durant son voyage, Hadji Bektach accomplit des miracles. Il arriva à un endroit gardé par des lions. Deux lions l'attaquèrent, mais ils furent aussitôt transformés en pierres. Ces lions de pierre sont toujours visibles. L'endroit se trouve au Kurdistan. Il y séjourna pendant quelques temps et y fit beaucoup de miracles.

Puis, il arriva à un fleuve dont les poissons sortirent de l'eau pour le saluer. En route, il visita Nedjef, La Mecque, Medine, Jerusalem, Alep, et il entra au pays de Rûm par Aïntab, Elbistan et Kayseri.

Arrivé à la frontière de Rûm, il se métamorphosa en colombe et se posa sur un rocher à Solucakaraöyük.

Le passage qui suit est très significatif; il jette de la lumière sur les origines des derviches de Rûm et montre leur animosité à l'égard du nouveau venu[68] :

Les derviches du Pays de Rûm (*Rûm erenleri*) qui étaient cinquante sept mille, avaient pour *gözcü* (surveillant)[69] Karadja Ahmed. Appre-

---

derviches. Cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimleri ve atasözleri*, Istanbul 1977, pp. 149–150.

[67] La transmission d'objets sacrés équivaut à une transmission de pouvoirs et à une investiture. Cette cérémonie joue un rôle essentiel dans les ordres mystiques et les corporations de métiers. On la trouve aussi bien dans les textes hagiographiques que dans les *Futuvvetnâme* : cf. I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien ; ibid., Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan*, pp. 63–83.

[68] Cf. I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien.*

[69] *Gözcü.* Un des Douze offices du *Ayin-i Cem* bektachi. Le « gözcü » est celui qui

nant l'arrivée de Hadji Bektach, les derviches de Rûm voulurent barrer la route au messager venu du Khorassan. A cet effet, un de leurs *halife*, Hadji Togrul, qui était arrivé au pays de Rûm venant d'Irak, se métamorphosa en faucon et s'envola avec l'intention d'attraper la colombe. Mais Hadji Bektach reprit sa forme humaine, attrapa le faucon et lui serra la gorge. Vaincu, Hadji Togrul se prosterna devant Hadji Bektach qui lui dit « Moi, je suis venu vers vous sous la forme d'une colombe. Si j'avais trouvé une forme plus douce, je l'aurais prise. Mais vous, vous m'avez accueilli sous une forme cruelle ! »

Et il le renvoya vers les derviches de Rûm qui vinrent lui prêter hommage.

Hadji Bektach leur dit « Je fais partie des *Horasan erenleri*, je viens de Turkistan. Mon maître est le *Pîr* (chef) des quatre-vingt-dix-neuf mille derviches de Turkistan. Ma lignée vient de Muhammed-Ali. Mon initiation vient de Dieu ».

Revenant vers Karadja Ahmed, les derviches de Rûm lui dirent « Sultan Hâdji Ahmed Yesevi nous a envoyé un géant ! »

Hadji Bektach au pays de Rûm

Hadji Bektach et Taptuk Emre

En arrivant au pays de Rûm, Hadji Bektach s'installa dans la maison de Kadındjık. Aussitôt, les derviches affluèrent vers lui de toutes parts. Parmi eux, il y avait un saint homme nommé Emre. Il demanda à voir la preuve de la sainteté de Hadji Bektach. Celui-ci lui montra la paume de sa main qui portait la tache verte, le signe de Ali. Emre s'écria « Taptuk Hünkârım ! » Son nom devint Taptuk Emre[70].

Hadji Bektach et Ibrahim Hadji

Hadji Bektach était entré dans le pays de Rûm, là où étaient les Turkmènes, par Bozok qui se trouve dans le pays de Zulkadir. Il y rencontra un berger nommé Ibrahim Hadji qui vint se rallier à lui.

---

surveille la porte et interdit l'entrée aux non-initiés et en particulier aux non-Bektachis ou non-Alevis. Cf. Birge, *op. cit.*, pp. 175–204.

[70] *Taptuk* « nous avons cru » (<*tapmak* « adorer »). Cependant, les *Taptuklu* étaient une des nombreuses confréries de derviches qui se sont plus tard dissouts dans le Bektachisme. Cf. A.Y. Ocak, *Kalenderîler*, p. 74.

Hadji Bektach le coiffa d'un couvre-chef en peau de cerf, lui donna l'initiation et lui octroya Bozok et Üçok, dans le pays de Zulkadir. Mais après sa mort, les fils de Dede Garkin vinrent revendiquer le couvre-chef en peau de cerf comme appartenant à leur père. Les Bektachis avaient, dirent-ils, le *Elifî tac* et le *Hüseynî tac*, mais le couvre-chef en peau de cerf appartenait à Dede Garkin. Après de nombreuses contestations, on octroya le couvre-chef en peau de cerf aux disciples de Dede Garkin[71], mais il ne fait pas de doute que Ibrahim Hadji ait été affilié à Hadji Bektach.

Hadji Bektach à Solucakaraöyük

Hadji Bektach rencontre Kadındjık

Il y avait un homme appelé Yunus Mukrî qui appartenait à la tribu des *Çepni*[72]. C'était un homme sage, lettré et distingué. Il était venu s'installer à Solucakaraöyük. Il s'était séparé de la tribu des Çepni dont il était l'un des chefs. Il avait quatre fils : Ibrahim, Süleyman, Saru et Idris. Idris était lettré et distingué comme son père. Saru avait étudié, mais les deux autres étaient illettrés. Idris avait une femme nommée Kutlu Melek. On l'appelait Kadındjık. Un jour, Kadındjık était en train de laver du linge avec les autres femmes. Hadji Bektach s'approcha de la fontaine. Il avait faim et demanda à manger. Les femmes lui répondirent qu'elles n'avaient rien à lui donner, mais Kadındjık courut aussitôt chez elle, prit du pain et de la graisse et les porta à Hadji Bektach. Il lui dit « Puisse ta jarre ne jamais se tarir ! »

Vers le soir, la mère d'Idris, allant préparer le repas, trouva la jarre de graisse pleine à ras bord. Elle s'en étonna, mais Kadındjık comprit que ce bienfait venait du derviche et raconta ce miracle à son mari. Au milieu de la nuit, celui-ci se réveilla et se rendit à la mosquée. Il la trouva toute illuminée, bien que les chandelles aient été éteintes. Dans un coin, il vit un derviche en prière, la tête auréolée

---

[71] Nous avions déjà pressenti l'importance de ce personnage dans une communication que nous avions faite en 1973, au séminaire consacré au 700ème anniversaire de la mort de Mevlâna : *Les Babas turcomans contemporains de Mevlâna* (Uluslararası Mevlâna Semineri, 15–17 Aralık 1973), pp. 268–274. Depuis, A.Y. Ocak est revenu sur ce personnage qui mériterait une étude plus approfondie : cf. *La Révolte de Baba Resul*, pp. 50–56, 81, 87.

[72] Une des 24 tribus oghuz. Voir l'ouvrage magistral de Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), tarihleri, boy teşkilâtı, destanları*, Istanbul 1992 (4ème éd.).

de lumière. Réveillant aussitôt sa femme, ils allèrent chercher le saint homme et l'invitèrent à venir habiter chez eux.

Mais le frère d'Idris, Saru, voyant Hadji Bektach installé dans leur maison, se mit à accuser le saint et Kadındjık d'adultère. Idris ne voulait pas prêter attention à ces calomnies.

Lorsque Hadji Bektach s'installa dans la maison de Kadındjık, il n'y avait que sept maisons à Solucakaraöyük. Chaque habitant allait à tour de rôle faire paître les troupeaux du village et ramasser les fruits dans les vergers. Un jour, Hadji Bektach et Saru allèrent cueillir des pommes dans le verger. Saru dit à Hadji Bektach de grimper sur un arbre dont les branches étaient couvertes de fruits. Hadji Bektach monta aussitôt dans l'arbre. Levant la tête, Saru vit les testicules du saint : à leur place, il y avait une rose blanche et une rose rouge[73]. Il comprit sa faute et se prosterna aux pieds du saint en implorant son pardon. Jusqu'à la fin de sa vie, il resta un de ses disciples dévoués.

Hadji Bektach et ses Abdal

Parmi les *halife* de Hadji Bektach, celui qui lui était le plus proche était Cemal Seyyid Sultan. Dans les réunions, c'était lui qui avait la place la plus haute. Après lui, venait Hacim Sultan ; Hadji Bektach lui avait donné son épée invisible. Puis il y avait Sari Ismail Padichah qui était son *ibrikdâr*[74] ; il était initié à son mystère. Après lui venait Resûl Baba[75] qui était son ferraş[76]. Hadji Bektach avait trois cent soixante *halife*.

Un jour, Hadji Bektach et ses Abdal montèrent sur le *Hırka-dağ*.[77]

---

[73] J'ai entendu cette légende racontée un peu autrement dans le village de Hadji Bektach : les habitants de Solucakaraöyük accusant le saint de commettre l'adultère avec Kadindjik, s'apprêtaient à le lapider, lorsque le vent souffla et souleva sa tunique, découvrant une rose blanche et une rose rouge. Ce passage du *Vilâyetnâme* est le deuxième faisant allusion à l'état de *Mücerred* « voué au célibat » de Hadji Bektach.

[74] *Ibrikdâr* ou *Ibrikçi* « celui qui verse l'eau », « aquarius » ; (*Ibrik* « aiguière »). Un des Douze offices du *Ayin-i Cem*.

[75] Baba Resûl était le surnom de Baba Ilyas-i Horasanî dont Hadji Bektach fut le disciple.

[76] « Le Balayeur ». Un des Douze offices du *Ayin-i Cem*, traditionnellement celui de Selmân-i Farisî.

[77] *Hırkadağı* « Mont du Froc ». *Hırka* est un des objets sacrés transmis lors de l'investiture. « Revêtir la Hırka » signifie « recevoir l'initiation ». Ce mot revient souvent dans les *Nefes* (psaumes) bektachiş. Par exemple, Achik Feyzullah Çinar chantait (dans un de mes enregistrements) :

Istemem atlas libası, bana yeter hırka post

Je ne veux pas de vêtements de soie, le froc et la pelisse me suffisent.

Voir aussi A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimleri*, pp. 158–160.

Il leur ordonna d'allumer un feu. S'approchant du feu, Hadji Bektach entra en transe et se mit à faire le *sema'*[78]. Les Abdal l'imitèrent : ils tournèrent quarante fois autour du feu. Hadji Bektach retira son froc et le jeta dans les flammes. Lorsque le feu fut éteint, Hadji Bektach dispersa les cendres[79] et rentra chez lui.

Hadji Bektach et les Tatars

Tchinghis Khan qui régnait dans le Tataristan, au-delà du *Daşt-i Kıpçak*, (la steppe kiptchak), envoya son fils Kâvus Khan contre le Calife de Bagdad[80].

En ce temps-là, les Tatars étaient chrétiens[81].

Kâvus Khan s'empara de Bagdad et régna sur tout l'Irak. Il voulut s'emparer aussi du pays de Rûm.

Hadji Bektach se trouvait dans la maison de Kadındjık. Un jour, il vit arriver un derviche vêtu de noir, *Karadonlu Can Baba.* Voyant chez lui des signes d'héroïsme, il l'envoya vers le Khan des Tatars pour lui dire que s'il ne se convertissait pas à l'Islam, il ne pourrait pas rentrer au pays de Rûm. Can Baba rencontra Kâvus Khan devant Erzindjan et lui délivra son message. Le Khan fit aussitôt appeler son *ulu keşiş*, (grand prêtre). Celui-ci exigea du derviche que pour prouver sa sainteté, il entre dans un chaudron d'eau bouillante et y reste trois jours. Le quatrième jour, Karadonlu Can Baba ressortit du chaudron vivant et Kâvus Khan se convertit à l'Islam. Il envoya aussitôt une lettre au Sultan Alâeddin, fils de Kılıç Arslan, fils de Selim Khan[82], pour lui annoncer qu'il avait pris Bagdad, tué le Calife, qu'à Erzindjan il s'était converti à l'Islam, grâce au Maître (Pîr) des derviches de Rûm, Hadji Bektach. Ne pouvant désormais rentrer chez eux, puisqu'ils étaient devenus musulmans, les Tatars qui étaient des nomades, avaient besoin d'hivernages et de pâturages pour leurs troupeaux. Le Sultan Alâeddin leur accorda comme hivernage les régions s'étendant depuis Sivas jusqu'à Kayseri, de Çorum à Ankara,

---

[78] *Sema'*, danse circulaire des derviches autour d'un centre, dans le but de provoquer l'état de transe. Dans le *Vilâyetnâme*, la fumigation du genièvre contribue à provoquer la transe.

[79] Le feu a un caractère sacré : il a servi d'intermédiaire entre ce monde et l'audelà et provoqué la descente des êtres surnaturels (Ga'ib erenleri). Après la cérémonie, on en efface les traces en dispersant les cendres.

[80] Il s'agit de Hulagu Khan qui prit Bagdad en 1258.

[81] Hulagu était marié à une Chrétienne (Nestorienne) et protégeait les Chrétiens.

[82] Il s'agit probablement de Suleyman Chah, le premier sultan seldjoucide de Rûm (1075–1086) dont Kilidj Arslan I (1092–1107) fut le fils.

et comme pâturages, les montagnes de Sivas et de Kayseri et la plaine de Malya. Kâvus Khan quitta Erzindjan et alla s'installer dans les territoires qui lui avaient été octroyés.

Peu après, l'Emir de Ghermiyan envahit les possessions du Sultan Alâeddin et sa puissance s'écroula.

Les Begs Tatars, installés au pays de Rûm, étendirent leurs hivernages et leurs pâturages jusqu'à Kızılca Halvet et Tekkekaya qui étaient près de Solucakaraöyük.

La renommée de Hadji Bektach grandissait. Ils firent bâtir un lieu d'accueil (*misâfirhâne*) près de Kızılca Halvet. Des Abdal et des derviches y préparaient des repas et les distribuaient.

Les Tatars étaient devenus musulmans, mais ils avaient conservé leurs idoles qu'ils gardaient bien cachées. Parmi les trois cent soixante *halife* de Hadji Bektach, il y avait un saint homme appelé Huy Ata. Il l'envoya chez les Tatars dans le but de détruire ces idoles. Huy Ata réussit à les trouver et à les jeter au feu. Il fit honte aux Tatars pour leur apostasie. Huy Ata termina sa vie parmi eux et fut enterré au village de Balışeyh.

Puis sont racontées les relations légendaires de Hadji Bektach avec des personnages contemporains : Sarı Saltuk, Taptuk Emre, Yunus Emre, Mevlâna.

Comment Hadji Bektach fit marcher une montagne

Il y avait à Akşehir un homme appelé Seyyid Mahmûd Hayranî. Cet homme alla rendre visite à Hadji Bektach, monté sur un lion, tenant à la main un serpent en guise de fouet et accompagné de trois cent derviches mevlevis. En apprenant la nouvelle, Hadji Bektach dit « Ces gens viennent montés sur des êtres animés, nous, nous allons monter un objet inanimé ». Il y avait près de Kızılca Havlet un rocher rouge, haut comme un mur. Hadji Bektach l'escalada et lui ordonna de marcher. Aussitôt, le rocher prit la forme d'un oiseau et se mit en route. Depuis lors, ce rocher a gardé la forme d'un oiseau.

Hadji Bektach et Ahi Evren

En ce temps-là, Kirsehir s'appelait Gülşehri. Il y avait beaucoup de mosquées et de medrese et la ville était pleine de gens sages et lettrés. Parmi ceux-ci, il y avait Ahi Evren qui était venu de Denizli à Konya, puis à Kayseri, et s'était installé à Gülşehri. C'était un des maîtres

de la Corporation de la Futuvvet[83]. Mais on ne savait pas quelle était son origine, car il était un des *Ga'ib erenleri*[84]. C'est Sadreddin Konevî qui le fit connaître[85]. Il avait fait beaucoup de miracles et sa renommée était grande.

Hadji Bektach et Ahi Evren s'aimaient beaucoup. Ils se rendaient souvent visite et ensemble ils initièrent beaucoup de derviches. Parmi ceux-ci, il y avait un bandit originaire de Denizli, dans le pays de Ghermiyan. Pendant des années, il avait couru les grands chemins, tuant et versant le sang. Un jour, il fut pris de remords et se rendit à Solucakaraöyük. Hadji Bektach lui donna une branche de bois sec et lui dit de la planter : « Lorsque le bois reverdira, dit-il, tu sauras que Dieu t'a pardonné ». L'homme retourna à Denizli, y acheta un terrain et planta le bois sec. Au bout de plusieurs années, le bois reverdit. Hadji Bektach le rasa, le coiffa du *Elifî tac*, lui donna l'initiation. Il y a un *tekke* à Denizli. On l'appelle le tekke de *Bostancı Baba*[86], le « père maraîcher ».

---

[83] Cf. F. Köprülü ; *Les origines de l'Empire Ottoman*, p. 117 ; F. Taeschner, *Gülschehri's Mesnavi auf Achi Evran.*

[84] *Ga'ib erenleri*, les Quarante saints qui régissent le monde. Ils sont invisibles. Leur nombre est immuable : si l'un d'eux meurt, il est aussitôt remplacé. Ils vivent parmi les hommes sans dévoiler leur sainteté. Ils font également partie des esprits protecteurs des Chamans : cf. Basilov, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*, pp. 229–278.

[85] Un des Cheykh mystiques contemporains de Mevlâna Djelâl ed-dîn Rûmî. Il fut surnommé *Şeyh-i Kebir* (le grand Cheykh). Cf. A. Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin-Hayatı, felsefesi, eserleri*, Istanbul 1952 (2ème éd.), pp. 230–234.

[86] Cette légende a inspiré un *nefes* bektachi qui faisait partie du répertoire de Achik Feyzullah Tchinar. Comme il ne se trouve dans aucun recueil connu, j'en donne un extrait :

Bir zaman dünyaya eşkiya oldum
yolsuz olanların boynunu vurdum
diktim kösegiyi kereme erdim
aslım Şemsi Sultan karakesici
Koç'Hüseyn Abdal.

Denizli'den gelir bizim aslımız
Bektaş-i Velî'ye çıkar neslimiz
üçüncü makamdır bizim postumuz
aslım Şemsi Sultan karakesici
Koç'Hüseyn Abdal . . .

Il fut un temps, je vins au monde comme brigand,
j'égorgeais ceux qui s'étaient égarés.
Je plantai le bois sec, je trouvai le salut.
Je fus Shamsi Sultan, le bandit des grands chemins,
Moi, le Vieux Hüseyn Abdal.

Hadji Bektach et Molla Sa'deddin[87]

Il y avait à Aksaray un homme savant nommé Molla Sa'deddin. Quatre cent *molla* étaient ses élèves. Il avait entendu parler des miracles de Hadji Bektach et voulut lui rendre visite. Mais Hadji Bektach possédait le don d'ubiquité[88] : il pouvait être vu à plusieurs endroits à la fois. Il n'allait pas à la mosquée, mais faisait ses prières avec ses derviches. On pouvait le trouver sur le Hırkadağı où poussaient des genévriers[89].

Un jour, Molla Sa'deddin trouva Hadji Bektach chez lui. Il lui trouva les moustaches et les ongles trop longs. Il voulut les couper, mais avec son rasoir damasquin, il n'y parvint pas. Alors Hadji Bektach dit à son *ibrikdâr*[90] Saru Isma'il d'apporter les ciseaux qui lui avaient été donnés par les derviches de Turkistan (Turkistan erenleri). Sa'deddin lui coupa une moustache, mais elle se mit aussitôt à saigner. Hadji Bektach lui dit de la remettre à sa place, ce qui fut fait sans difficulté[91].

Cela se passait au village de Tuz. Hadji Bektach fit préparer le repas, mais dans ce village, le sel manquait. Grâce à son pouvoir des miracles, Hadji Bektach fit aussitôt apparaître une mine de sel[92].

D'autres miracles sont évoqués : Ahi Evren se change en dragon (evren), Hadji Bektach et ses derviches chevauchent des lions[93].

Mon pays est Denizli,
je trouvai le salut dans la voie du saint Bektach.
Dans le *tekke*, notre place se trouve en troisième position.
Je fus Shamsi Sultan, le bandit des grands chemins,
Moi, le Vieux Hüseyn Abdal . . .

87 Voir ci-dessus, pp. 61–63.

88 I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques . . .*, pp. 156–157.

89 *Ardıç*. Le genièvre est l'arbre chamanique par excellence : les branches jetées dans le feu dégagent une fumée âpre qui a un effet hallucinogène ; voir Viviane Lièvre et Jean-Yves Loude, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Paris 1990, pp. 50–58, 475–488, en particulier 492–500. Je remercie mon collègue et ami Jean During qui, revenant d'une mission d'étude au Pakistan, a attiré mon attention sur l'effet de la fumigation du genévrier et m'a prêté l'ouvrage essentiel que je viens de mentionner. Ce fut pour moi une révélation.

90 *Aquarius*. Un des Douze offices : voir note 36.

91 Les derviches, Abdal ou Kalender, avaient la tête, la barbe et les sourcils rasés, mais ils portaient de longues moustaches. Les Bektachis-Alevis accordent une grande importance à leurs longues moustaches : avec l'arcade du sourcil, la ligne du nez et la moustache, on peut lire le nom de *Ali* sur le visage de chaque croyant.

92 Cf. I. Beldiceanu-Steinherr, *Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XVème–XVIème s.), Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 81, Vienne 1991, pp. 21–80 (la mention des mines de sel se trouve p. 42).

93 Les lions sont appelés « Ali » : l'animal est remplacé par le nom de celui qu'il

Un jour, Hadji Bektach fait entrer Sa'id (Sa'deddin) dans un chaudron d'eau bouillante. Après quarante jours, il s'est dissous ; quarante jours plus tard, il a regressé à l'état d'enfant ; enfin quarante jours plus tard, il ressort du chaudron dans son état habituel, mais il est sujet à des transes extatiques. Durant ses transes, il traduit en turc les Makâlat de Hadji Bektach et se met à composer des *nefes*[94].

Hadji Bektach et Kadındjık Ana

Kadındjık avait hérité de son père, mais elle avait distribué tout son bien dans la voie des derviches. Il ne lui restait plus que sa tunique[95]. Un jour, un groupe de derviches *Kalender*[96] venus du Khorassan rendit visite à Hadji Bektach. Celui-ci envoya Saru Isma'il dire à Kadındjık de préparer le repas et de dresser le *sofra*[97].

Elle donna sa tunique à Saru Isma'il et entra dans le four à pain (*tandır*)[98] pour couvrir sa nudité. Saru Isma'il vendit la tunique, prépara le repas et dressa le *sofra*. Hadji Bektach l'envoya chercher Kadındjık afin qu'elle vienne accueillir les hôtes. Mais elle fit dire qu'elle était toute nue, cachée dans le four à pain. Aussitôt, Hadji Bektach étendit la main et sortit un baluchon d'un meuble. Il le fit porter à Kadındjık afin qu'elle s'habille et vienne accueillir les derviches du Khorassan.

Kadındjık avait pour habitude de boire l'eau des ablutions de Hadji Bektach. Un jour, elle but l'eau dans laquelle étaient tombées trois gouttes de son sang, car il avait saigné du nez. Il lui dit qu'elle allait mettre au monde deux enfants. Kadındjık mit au monde trois garçons,

---

symbolise. On trouve le même phénomène dans le *Buyruk* attribué à l'Imam Ca'fer-i Sadik : le coq devenant le symbole de l'archange Gabriel (Cebra'il), l'oiseau du sacrifice est appelé « Cebra'il ». Cf. I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş*, TURCICA VI, 1975, pp. 49–67.

94 « Psaumes ». *Nefes* « le souffle » représente le pouvoir spirituel du derviche.

95 *Gömlek*. Ce passage prouverait que Hadji Bektach, derviche errant et mendiant, vivait aux crochets de Kadindjik.

96 Les derviches *Kalender* viennent rendre visite à Hadji Bektach et à ses *Abdal* : ceci prouverait que les deux institutions étaient différentes, malgré leurs points de ressemblance. F. Köprülü a vu, avec raison, dans les *Abdal*, une forme turque des *Kalender*. Voir F. Köprülü, article *Abdal* ; A.Y. Ocak, *Kalenderîler*.

97 Le *Sofra* est un tapis de cuir sur lequel on servait les repas. C'était un des objets rituels du derviche et aussi du *Gazi*, qui le portait toujours sur lui : voir *La Geste de Melik Danışmend*.

98 *Tandır* « trou creusé dans la terre, où l'on préparait le pain ». Actuellement, c'est le mot désignant le « braséro ».

mais l'un mourut en bas âge[99]. Les deux fils nés du souffle de Hadji Bektach s'appelaient Habib et Hızır Lâle.

Les « Etres invisibles » (Ga'ib erenleri) sur le Hırkadağı

Un jour, Saru Isma'il vit deux chandelles allumées sur le Hırkadağı. Hadji Bektach lui dit que les « Etres invisibles » étaient venus les voir. Ils montèrent aussitôt sur le Hırkadağı et restèrent trois jours en compagnie des « Etres invisibles »[100]. Puis ils redescendirent. Mais le temps s'était arrêté et les autres *halife* ne s'étaient aperçu de rien.

Osmandjik

Après avoir raconté d'autres miracles, telle la résurrection d'un enfant dans un village tatar de la plaine de Malya, le Vilâyetnâme raconte de façon assez fantaisiste et confuse l'histoire d'Osmandjik, c'est à dire Osman Gazi. Cette partie semble postérieure aux récits précédents qui gardent, malgré leur caractère naïf et populaire, une sorte de cohésion. On y reconnaît l'ambiance de la deuxième moitié du XIIIème siècle.

Maintenant, nous tombons dans un récit non moins naïf, mais plus confus, qui cherche à gagner l'approbation de la dynastie régnante et à lui rattacher le saint populaire turkmène qui deviendra l'éponyme de l'ordre des Bektachis.

Le Vilâyetnâme dresse un tableau de la situation du pays de Rûm au tournant du siècle, où la fantaisie n'est pas toujours dénuée de réalité. Le royaume de Alâeddin Keyhusrev est morcelé par les harcèlements des grands Begs, principalement celui de Ghermiyan. Inegöl, Iznik et Bursa sont aux mains des Mécréants (Byzantins). Les Khans Tatars qui occupent la plaine de Malya et ses environs se révoltent

---

[99] Apprenant les pouvoirs surnaturels de l'aîné des fils de Kadındjık, Hadji Bektach aurait dit : « On ne peut loger deux sabres dans un seul fourreau ». Le jeune homme mourut peu après. I. Beldiceanu-Steinherr interprête ce passage comme le signe d'un antagonisme entre deux tribus (Çepni et Bektaşlu) : cf. *op. cit.*, pp. 43–45. Nous ne croyons cependant pas à l'existence de la tribu « Bektaşlu ».

[100] *Ga'ib erenleri.* Dans la tradition musulmane, ce sont les Quarante saints qui régissent le monde. Ici, ce sont plutôt les esprits protecteurs du Chamanisme : voir note 86. Aucune cérémonie chamanique ne peut avoir lieu sans la présence d'êtres surnaturels (voir *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, pp. 40–50). La fumée produite par la fumigation du genévrier sert à appeler les êtres de l'au-delà et devient l'axe cosmique reliant le ciel à la terre.

contre le Sultan et pillent son territoire. Seul un héros peut venir à bout de cette situation. Ce héros vient des Oghuz et appartient à la tribu des Kayi. Ils sont trois frères : le deuxième, Erdoğdu Alp, bientôt appelé Ertuğrul dans le texte, décide d'aller consulter Hadji Bektach. Celui-ci se trouve sur le mont Hırkadaği, assis « sous les génévriers » (*ardıç ağacının dibinde*). Il prédit à Ertuğrul que le sultanat reviendra à lui et à sa lignée. Il le ceint de l'épée, lui donne l'accolade et profère des bénédictions pour lui et sa descendance.

Ertuğrul avait un fils nommé Osman, qui était encore très jeune. A la mort de son père, il devint le Beg de la tribu des Kayi. Il attaqua Yarhisar, Bilecik, Inegöl, Iznik, et pilla les territoires des Mécréants. Ceux-ci se plaignirent au Sultan Alâeddin que leur traité avait été rompu. Le Sultan fit venir Osman et, voyant sa prestance, il ne put retenir son admiration. Il l'envoya vers Hadji Bektach. Celui-ci se trouvait à Solucakaraöyük. Il était coiffé d'un *Elifî tac* en laine. Dans cette région, les cardeurs fabriquaient ces coiffures.

En voyant Osman, Hadji Bektach enleva son *Elifî tac* et le mit sur la tête du jeune homme. Puis, il le ceignit d'une épée, alluma la chandelle, défit sa ceinture et l'attacha autour des reins d'Osman. Il étendit le *sofra* devant lui et lui dit : « Va, prends tous ces insignes. Nous t'envoyons combattre les ennemis de la religion ».

Il lui dit aussi : « Je te donne mon nom de *Hünkâr*. Puissent tous ceux de ta lignée le porter et puisse ton flambeau brûler depuis l'est jusqu'à l'ouest ! »

Osman fit porter à ses soldats le couvre-chef de Hadji Bektach, le *Elifî tac*. Ils ne connurent jamais de défaite et jouirent toujours de la protection de Hünkâr Hadji Bektach.

Les Halife de Hadji Bektach

Hadji Bektach avait allumé trente six mille chandelles et il avait initié trente six mille Halife.

Parmi ceux-ci, il y avait Cemal Seyyid, Saru Isma'il, *Kolu açık*[101] Hacim Sultan, Baba Resûl, Pir Ebi Sultan, Receb Seydi, Sultan Bahâeddin, Yahya Pacha, Barak Baba, Ali Baba, Saru Kadi, Atlaspûs Sultan, Dûst-i Hüda, Hızır Sâmit.

Son préféré était Cemal Seyyid. Il l'envoya vers la Méditerranée : il alla vers Gelibolu.

---

101 « A la main généreuse ».

Kolu açık Hacim Sultan était également un de ses grands Halife. Il lui avait donné son épée spirituelle[102]. Il fut son échanson (meydan sâkisi)[103]. Il l'envoya au pays de Ghermiyan où il fonda un tekke.

Pir Ali Sultan était son *çırağçı*[104]. Il alla à Konya, auprès de Sadeddin Konevî. C'est là qu'il est enterré.

Parmi les derviches de Hadji Bektach, il y en avait un qui était nommé *Güvenç Abdal*[105].

La mort de Hadji Bektach

Sentant venir sa mort, Hadji Bektach fit appeler Saru Isma'il et lui dit : « Lorsque je serai mort, mettez-moi dans un cercueil de noyer. Le fils de Kadındjık[106], Hızır Lâle Cuvan me succèdera. Après cinquante ans, la succession reviendra à Mürsel qui sera Cheykh pendant quarante huit ans. Puis Yûsuf Balı lui succèdera pendant trente ans ».

Saru Isma'il lava le corps de son maître et le mit au cercueil. Il vit alors venir un cavalier monté sur un cheval gris. Il prit la place de l'Imam, dit la prière puis s'éloigna.

Saru Isma'il s'élança derrière l'apparition. Elle découvrit son visage : c'était Hadji Bektach Hünkâr lui-même.

« Celui qui meurt avant de mourir et qui revient laver son propre corps, celui-là est un homme. Efforce-toi de faire de même ».

Ayant prononcé ses paroles, il disparut[107].

---

[102] *Bâtın kılıcı.* L'épée de bois qui sert à combattre les passions.

[103] « Celui qui verse le vin ». Un des Douze offices. Cf. Birge, *op. cit.*, pp. 178-180.

[104] « Celui qui allume la chandelle ».

[105] Un *Genç Abdal* (Güvenç Abdal) aurait été *Dede Baba* du Tekke de Hadji Bektach de 1551 à 1569/70 : cf. A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî nefesleri*, Istanbul 1963, p. 323. Il ne semble pourtant pas s'agir de ce personnage dans le Vilâyetnâme.

[106] Kadındjık, d'abord « Kutlu Melek », est ensuite appelée « Fâtima Ana ».

[107] Ceci rappelle une tradition souvent citée chez les Bektachis et qui a rapport avec Ali : Ali dit à ses fils, Hasan et Hüseyn : « Lorsque je mourrai, vous verrez venir une forme voilée menant un chameau. Elle prendra mon cercueil et mon épée. Vous la laisserez faire ». Lorsque Ali mourut, ses fils lavèrent son corps et le mirent dans un cercueil. Ils virent venir une forme voilée qui prit le cercueil et l'épée, les plaça sur son chameau et s'éloigna. Hasan et Hüseyn se précipitèrent à la poursuite du ravisseur. Alors, l'apparition souleva son voile et ils reconnurent leur propre père. Cette tradition est appelée « Mourir avant de mourir ».

La construction du mausolée

Le Sultan Gazi Murad qui avait pris Edirne[108], vivait à Bursa. Il aimait beaucoup Hünkâr qui avait donné à son aïeul Osman sa coiffure. Il décida de faire ériger un mausolée. Il en confia la construction à l'architecte Yanko Madyan[109]. Il lui ordonna de faire une coupole octogonale, en l'honneur du huitième Imam.

Lorsque la coupole fut prête, on voulut la faire soutenir par un pivot de bronze, mais celui-ci s'écroula et écrasa l'architecte. En tombant, il implora l'aide de Hadji Bektach et celui-ci le sauva. Il devint derviche et reçut le nom de Sâdik. Il vécut six ans dans le sanctuaire et demanda à être enterré sous le seuil du mausolée.

Comment le mausolée fut recouvert de plomb

Le Sultan Bayezid qui succéda à son père Mehmed[110], fit construire beaucoup de ponts, de caravansérails, ainsi que six grands tekke. En reconnaissance pour Hadji Bektach qui avait coiffé son aïeul du Elifî tac, il rendit visite à son mausolée et fit recouvrir sa toiture de plomb.

Etude analytique du Vilâyetnâme

Le texte se présente a priori comme un conte de fée pour enfants. Mais en l'examinant de près, on y trouve une source de renseignements précieux, à condition d'avoir pu décrypter les éléments symboliques. Nous allons par conséquent essayer de découvrir certains de ces renseignements.

---

[108] Edirne avait été conquise par Orhan. Il y a ici une confusion entre Murad I et Orhan.

[109] Le nom de Yanko bin Madyan apparaît dans les chroniques ottomanes, à partir du milieu du XV[ème] siècle. On le trouve pour la première fois dans le *Durr-i meknun* de Ahmed Bidjan Yazidjioglu, écrit peu après 1453, à propos de la légende turque de la fondation de Constantinople et la construction de Sainte-Sophie. Cette légende a été reprise en 1467–1468 par le chroniqueur Orudj Beg. Yanko bin Madyan aurait été le fondateur mythique de Constantinople. Son nom viendrait de la déformation de *Nikomedya* en *Yankomedya*. Ce personnage a été étudié par Stéphane Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie d'après les traditions turques*, Paris 1990 (Bibl. de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, XXXI). *Ibid., Enquête sur un héros : Yanko bin Madyan, le fondateur mythique de Constantinople*, dans *Mélanges Louis Bazın*, Varia TURCICA XIX, Istanbul 1992, pp. 213–217. Voir aussi Robert Mantran, *Histoire d'Istanbul*, Paris 1996, pp. 18–19.

[110] Il s'agit de Bayezid II.

Aspect extérieur de Hadji Bektach

Hadji Bektach a les cheveux, les sourcils et la barbe rasés, mais il porte de longues moustaches. Il est coiffé d'un couvre-chef en feutre ou en laine brute, probablement fait de poils de chèvre. Il est en effet précisé dans le chapitre consacré au début de l'époque ottomane, qu'à Solucakaraöyük les cardeurs travaillaient la laine qui servait à fabriquer les Elifî tac, un des deux couvre-chefs des Bektachis, qui deviendra celui des Janissaires.

Il portait une tunique, probablement assez courte, puisqu'elle permit d'apercevoir, lorsqu'il grimpa sur le pommier, les parties intimes de son corps. Il est également fait allusion à une ceinture, ainsi qu'à un froc (*hırka*) qu'il jeta dans le feu dans un état de transe, d'où le nom qui fut donné au Hırkadağı.

Cette description correspond à celle d'un derviche errant—kalender ou abdal—ce qu'il fut jusqu'à son arrivée à Solucakaraöyük. Il mena une vie errante pendant la plus grande partie de sa vie : venu de l'Est dans la suite de Baba Ilyas-i Horasânî, peut-être vers 1231, dans la foulée des Kharezmiens, il est entraîné dans le mouvement insurrectionnel des Baba'îs et servit d'émissaire à Baba Ilyas pour la propagation de son action.

Nous le voyons sillonner l'Anatolie avec son frère : Achikpachazâde cite des déplacements à Sivas, Kırşehir, Kayseri. Le Vilâyetnâme laisse entrevoir d'autres voyages dans les régions d'Elbistan, Ayntâb, dans le pays de Zulkadir. Retiré à temps de la révolte, il a dû se tenir caché jusqu'à ce que la situation redevienne tranquille, c'est à dire jusqu'à la mort de Giyâseddin Keyhüsrev II, en 1246, et jusqu'à l'invasion des Mongols avec qui il vivait en bonne entente. C'est alors qu'il apparut au grand jour, à Solucakaraöyük, et n'ayant pas d'habitat fixe, il s'installa dans la maison de Kadındjık.

Kadındjık appartenait à la tribu des Çepni. Il est précisé que le clan auquel appartenait son mari s'était détaché du gros de la tribu pour s'installer à Solucakaraöyük. La présence de ce derviche mendiant, vivant à leurs crochets et dépensant l'avoir de Kadındjık, ne semble pas avoir plu à toute la famille. L'animosité du beau-frère, Saru, à l'égard de Hadji Bektach, peut ne pas avoir été uniquement causée par des raisons de moralité. Il est précisé que Kadındjık avait dépensé tout son avoir « dans la voie des derviches ». Ceci laisserait supposer que Hadji Bektach n'était pas un Çepni et qu'il faisait figure d'intrus.

Son aspect extérieur qui rappelle celui de Barak Baba, fait plutôt penser à un habitant des steppes d'Asie Centrale. Ceci expliquerait ses bonnes relations avec les Mongols, appelés Tatars dans le texte. De même que Barak Baba qui était bien reçu par les Mongols, Hadji Bektach semble avoir été, lui aussi, un hôte privilégié.

Croyances

Bien que Hadji Bektach montre du respect pour la religion islamique et que le Vilâyetnâme insiste sur ses fréquentes prières, très souvent accompagnées de miracles, il est également précisé qu'il préférait prier en-dehors de la mosquée, avec ses Abdal. Il se rendait avec ceux-ci sur le mont Hırkadağı situé à proximité de Solucakaraöyük et où poussaient des génévriers (*ardıç*).

Le génévrier est mentionné avec insistance : on trouve souvent Hadji Bektach assis au pied des génévriers. Les Abdal montent avec leur maître au Hırkadağı, ils y allument des feux, entrent en transe et font le *sema'* (danse extatique) en tournant autour du feu. Un jour, Hadji Bektach, dans un état de transe, jeta son froc dans le feu. Pour cette raison le mont fut appelé Hırkadağı. C'est un mont volcanique situé à environ 15 kilomètres au sud de l'actuel Haci Bektaş. Il culmine à 1670 mètres.

Or, le génévrier est l'arbre chamanique par excellence. C'est l'arbre sacré, l'arbre des dieux et des fées. La variété appelée *juniperus excelsa* ou *juniperus macropoda*, pousse dans les alpages, au-delà de la zone des conifères, à haute altitude. Il garde sa verdure en hiver. Les fumées du génévrier ont un effet toxique et stupéfiant. Dans les sociétés chamaniques, le génévrier est utilisé comme hallucinogène, au même titre que le *soma* des Iraniens, le cannabis ou le « champignon sacré » (amanita muscaria). Dans la haute montagne, le génévrier est le seul combustible disponible. En brûlant, il dégage une colonne de fumée épaisse, un cordon olfactif puissant qui devient un moyen de communication entre les humains et le monde surnaturel. Il devient l'axe cosmique qui relie le ciel à la terre.

Avant la séance, le Chaman mâche des tiges et des baies de genièvre. Cela sert à sa mise en condition. La grande majorité des transes des Chamans se produisent grâce au dégagement des effluves odorants. Sans le génévrier, il n'y a pas de transe. Le feu provoque la transe, la danse prolonge son effet et la musique aide à la mise en condition. La colonne de feu relie le ciel à la terre et permet aux êtres surnaturels

de descendre, car il n'y a pas de transe possible sans la présence de ceux-ci.

Le genévrier sert à aiguiser la réceptivité du Chaman : ennivré par la fumée, la danse et la musique, il accomplit des miracles, il maîtrise le feu. La danse circulaire autour d'un centre, dont les mouvements suggèrent le vol d'un oiseau, lui donne l'illusion du vol magique.

Jusqu'à nos jours, le genévrier est considéré comme un arbre sacré chez les Tahtacı de la région d'Elmalı (vilâyet d'Antalya). Les genévriers sont associés par eux à l'idée du feu sacré. Ils font l'objet d'un culte : les gens attachent à leurs branches des objets votifs ou des mèches de leurs cheveux[111].

Nous trouvons tous ces éléments dans le Vilâyetnâme, ce qui nous permet de supposer que Hadji Bektach venait originairement d'une région de haute montagne, où le moyen artificiel utilisé pour la mise en état de transe était la fumigation des feuilles et des branches de genévrier ; une région où cet arbre, ou ces arbustes, étaient considérés comme sacrés.

Le terme *tütsi*, « fumigation » est souvent utilisé dans les textes hagiographiques et les romans épiques. Il revient fréquemment dans le Danışmendnâme où il est appliqué à des « mécréants », ceux-ci pouvant être chrétiens mais aussi Turcs chamanistes, tel Artuhi qui devient le frère d'armes de Melik Danichmend[112].

Dans le Vilâyetnâme, l'usage des feuilles et des branches de genévrier utilisées en fumigation et provoquant la transe, est largement attesté. Pendant ces séances au Hırkadağı, Hadji Bektach rencontre les « Etres invisibles » (Ga'ib erenleri) qui sont, dans la mystique musulmane, les Quarante Saints qui régissent l'univers ésotérique et dont le nombre ne varie jamais. Ces Etres invisibles existent toujours en Asie Centrale, dans les sociétés qui n'ont pas renoncé aux coutumes chamaniques[113].

Au cours de sa rencontre avec les Etres invisibles venus de l'Au-delà, Hadji Bektach fait arrêter le temps. La séance se passe donc en dehors du temps profane et de l'espace, dans le Temps Primordial.

---

[111] Kemal Özbayrı, *Tahtacılar ve Yörükler*, Paris 1972 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Français d'Istanbul, vol. XXIII), pp. 16–17, 47–48 ; Jean-Paul Roux, *Les traditions nomades de la Turquie méridionale*, Paris 1970 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Français d'Istanbul, XXIV), pp. 148–150, 179, 211. Voir aussi note 89.

[112] I. Mélikoff, *La geste de Melik Danişmend.*

[113] Voir notes 84 et 100.

Culte

Plusieurs éléments qui feront partie du rituel du Bektachisme sont mentionnés dans le Vilâyetnâme.

On trouve les termes : *Meclis* « assemblée » (des initiés) ; *Meydan*, nom donné à l'espace où se déroulent les cérémonies religieuses dans les *tekke ; Sema'* « danse extatique » (des derviches). C'est une danse circulaire effectuée autour d'un centre, dont les mouvements rappellent le vol d'un oiseau, généralement la *turna* « grue cendrée » ; *Sofra* « agapes », le repas rituel qui suit les cérémonies, et aussi le tapis de cuir réservé aux repas.

On trouve mentionnés au moins six des Douze Offices qui accompagneront la cérémonie : douze personnes choisies pour remplir chacune un office précis ; le nombre douze symbolise les Douze Imams[114]. Dans le Vilâyetnâme, on trouve mentionnés les offices suivants :

Ibrikdâr « celui qui verse l'eau », aquarius.

Farraş « balayeur ».

Sâki « l'échanson », appelé « meydan sâkisi », ce qui laisserait supposer l'usage de vin ou de boissons alcoolisées[115].

Çırağçı « allumeur de chandelle ».

Gözcü « surveillant ».

Parmi les objets rituels, celui qui est le plus souvent cité est *çırağ*, « chandelle ». « Allumer la chandelle » signifie « ouvrir la séance », « l'assemblée (des initiés) ». Une chandelle est allumée à toutes les grandes occasions. Hadji Bektach apprend la présence des « Etres invisibles » (*Ga'ib erenleri*) par la flamme de deux chandelles, signifiant sans doute que deux hommes étaient attendus sur le mont sacré, Hırkadağı, où se trouvaient les genévriers. Avant d'initier Osman Gazi, Hadji Bektach allume une chandelle qu'il pose devant lui. Il est précisé que Hadji Bektach a allumé trente six mille chandelles et initié trente six mille Halife, chaque chandelle équivalant à une initiation.

On trouve mentionnés parmi les objets rituels le *sofra*, le *seccâde*, le *âlem* « étendard » et aussi le *bâtın kılıcı* « épée ésotérique », symbolisée par une épée de bois qui sert à faire la "Guerre Sainte » aux passions,

---

114 Sur les Douze Offices, voir la description dans Birge, *The Bektashi order of Dervishes*, pp. 145–148, 175–201.

115 Bien que le vin fasse partie du cérémonial Bektachi (c'est le cas en Thrace et ches les Tahtadjis de la région d'Antalya), le Vilâyetnâme n'y fait aucune allusion. L'utilisation du genièvre semblerait exclure celui des boissons alcoolisées : on ne se sert que d'un seul moyen de mise en extase.

par opposition à celle qui sert à combattre les Mécréants. On mentionne également la « ceinture », mais nous reviendrons sur ce terme au paragraphe du chapitre suivant consacré à la *Futuvvet*.

Les femmes et la société

Dans le Vilâyetnâme, une place importante est accordée à Kadındjık. Celle-ci est d'abord appelée Kutlu Melek puis Fâtima Ana. Les deux noms ne sont pas incompatibles : on pourrait supposer que Kadındjık reçut un nom musulman qui fut accolé à son nom habituel, lorsque sa réputation de sainteté fut confirmée, notamment après qu'elle eût mis au monde deux enfants de façon surnaturelle.

Cette naissance surnaturelle est un des principaux points de dissension entre les Bektachis et les Alevis. Les Alevis reconnaissent les *Çelebi*, descendants directs de Hadji Bektach, alors que les Bektachis rejettent la descendance par le sperme. Dans le Vilâyetnâme, il est deux fois précisé que Hadji Bektach était un *mücerred*, « (derviche) voué au célibat » : une première fois à la fin du premier chapitre où il est dit qu'il ne commit pas une seule fois l'acte sexuel, la deuxième lors de l'incident dans le pommier, quand le beau-frère de Kadındjık aperçoit ses parties génitales.

Kadındjık appartient à la tribu des Çepni, une des vingt-quatre tribus oguz. Dans les années 1270–1280, ils nomadisaient entre les régions de Sinop et de Trabzun, mais on les trouve également ailleurs. Ils étaient connus pour avoir été des *bâtını* (hérétiques) ; autrement dit, ils étaient sans doute chamanistes au départ. Plus tard, ils montreront des sympathies pour les Safavides. I. Beldiceanu a rencontré dans des registres du XVIème siècle, la mention de trois villages Çepni chrétiens : un dans la région de Sivas, un autre à Bozok, un troisième à Hüdavendigâr[116].

Le Vilâyetnâme confirme la liberté traditionnelle de la femme turque avant que l'Islam ne vienne restreindre ses droits. Elle côtoie librement les hommes et prend une part active dans la vie sociale. Les femmes sont présentes dans les *Meclis* (assemblées), à côté des hommes, et viennent souhaiter la bienvenue aux hôtes de passage. Ainsi par exemple, Hadji Bektach s'étonne de ne pas voir Kadındjık accueillir les *Kalender* venus du Khorassan, et envoie Saru Isma'il réclamer sa présence.

---

[116] I. Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, pp. 45–47.

L'habillement des femmes est rudimentaire : une simple tunique. Lorsque Kadındjık retire celle-ci pour la donner à Saru Isma'il, elle se retrouve toute nue et doit se cacher dans le four à pain.

La vie à Solucakaraöyük est également rudimentaire : la bourgade ne comptait que sept maisons et les habitants s'occupaient collectivement des troupeaux et des récoltes. Parmi celles-ci, sont mentionnés le blé, l'avoine et les pommes. Plus tard, on construisit un *Misafirhane*, « maison d'accueil » pour les hôtes de passage.

Eléments surnaturels

En dehors des transes qui permettent à Hadji Bektach de se transporter d'un endroit à un autre en un clin d'oeil, et du don d'ubiquité qui est le privilège des saints et des grands mystiques, tel par exemple Şems-i Tebrizi[117], Hadji Bektach a le pouvoir des miracles : il fait marcher les rochers, il ressuscite les morts, il fait germer les semailles, il transforme l'avoine en blé, il fait pousser les fruits en plein hiver, il remplit d'huile ou de graisse les jarres vides.

Comme tous les saints d'origine chamanique, il a la maîtrise du feu, il a le pouvoir de se métamorphoser en oiseau, de prendre l'aspect d'un dragon (Ahi Evren)[118] ou d'un lion. Lorsque lui et ses Abdal chevauchent des lions, ceux-ci sont appelés « Ali » : le personnage prend la place de son symbole. Ceci nous rappelle un passage du *Buyruk* dit Ca'fer-i Sâdik[119], dans lequel le coq du sacrifice est appelé *Cebra'il*, le coq étant le symbole de l'Archange Gabriel[120].

Eléments chamaniques

Les éléments chamaniques sont nombreux dans le Vilâyetnâme et il est parfois difficile de les distinguer des éléments surnaturels, car les deux se superposent. On trouve de nombreux éléments chamaniques dans l'Islam populaire, ainsi par exemple les Etres invisibles qui sont passés dans la tradition islamique, mais qui sont aussi les esprits protecteurs du Chaman[121].

On trouve dans le Vilâyetnâme le thème de la Montagne Sacrée

117 I. Mélikoff, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien.*
118 *Evren* signifie « dragon ».
119 Mme Anke Otter-Beaujean travaille sur le *Buyruk* : voir *Introduction*, p. xxiv.
120 Voir I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş.*
121 Basilov, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii*, pp. 229–278.

(Hırkadağı) que le Chaman escalade en rêve et pendant ses voyages extatiques. On trouve l'état de transe provoqué par la fumigation. La transe est entretenue par la danse rituelle (sema') autour d'un feu. Ce feu a un caractère sacré : les cendres sont dispersées après la cérémonie.

On trouve le thème de la mort rituelle nécessaire à l'obtention des pouvoirs. La mort est suivie d'une résurrection du sujet qui est devenu un extatique : par exemple, les saints qui passent plusieurs jours à cuire dans des chaudrons, qui regressent dans le temps et renaissent à l'état d'initiés.

On y trouve le motif du chaudron qui est un des symboles du Chaman, la maîtrise du feu, le vol magique, les métamorphoses en oiseau ou en animal, sujets que nous venons de mentionner dans le paragraphe précédent, mais qui sont également et surtout des éléments chamaniques.

L'ambiance historique

Elle est principalement celle de la deuxième moitié du XIIIème siècle. Le Vilâyetnâme mentionne les noms des principaux sultans seldjoucides : Kilidj Arslan, Alâeddin Keyhüsrev, le plus fréquemment cité, et aussi Selim Khan ou Selim Chah, qui est probablement Süleyman Chah (1075–1086), le premier des Seldjoucides de Rûm. Comme nous l'avons déjà signalé, le texte mentionne nombre de personnages ayant vécu au XIIIème siècle et au début du XIVème siècle.

Le Vilâyetnâme s'étend abondamment sur les Tatars, nom donné aux Mongols. Ils ont pour chef Kâvus Khan, fils de Tchinghis Khan, qui n'est autre que Hulagu dont on mentionne la prise de Bagdad qui eut lieu en 1258. Les Tatars sont décrits comme Chrétiens, ce qui est en partie vrai : beaucoup de Tatars étaient Nestoriens ou Chaldéens, dont l'épouse de Hulagu Khan. Ils occupent une grande partie du pays de Rûm, ils ont des hivernages dans les vallées et des pâturages dans les montagnes, en particulier dans la plaine de Malya dont le nom est lié au souvenir des événements tragiques qui mirent fin à la révolte des Baba'îs. Hadji Bektach en fut le témoin, même s'il n'était pas présent sur le champ de bataille. Il avait de bonnes relations avec les Tatars qui le tenaient en haute estime. Il se rendait souvent chez eux : c'est dans un de leurs villages, dans la plaine de Malya, qu'il ressuscite un enfant mort. Les Tatars viennent également lui rendre visite.

La religion islamique

L'ambiance islamique enveloppe tous les récits du Vilâyetnâme. Les aspects extérieurs de l'Islam sont respectés, mais ils ne sont pas toujours observés. On ne trouve, par exemple, aucune mention du jeûne de Ramazan. Hadji Bektach a accompli le pèlerinage à La Mecque, mais en état de transe. Il fait souvent sa prière, mais il préfère la faire avec ses Abdal dans la montagne, sous les genévriers.

On ne relève aucun sentiment anti-sunnite. D'ailleurs à l'époque à laquelle le Vilâyetnâme s'est constitué, l'antagonisme sunnite-chiite n'avait pas encore atteint sa forme critique. On trouve par contre une certaine sympathie pour le Chiisme, sous sa forme modérée : l'amour pour la Famille du Prophète, le culte des Douze Imams. Hadji Bektach porte le « signe de Ali » : un grain de beauté de couleur verte sur la paume de sa main. Ceci tend à prouver qu'il était déjà considéré comme la réincarnation de Ali, lorsque la tradition s'est constituée.

L'influence du Chiisme a été renforcée par la Futuvvet qui est mentionnée dans le texte. Par contre, le Vilâyetnâme ne contient aucune influence Hurufi. Le Hurufisme n'apparaîtra qu'à partir de 1400, lorsque les disciples de Fazlullah Astarabadî chercheront refuge en Thrace, en Anatolie, en Irak. Ce détail est de première importance pour la datation de la tradition légendaire du Vilâyetnâme.

L'usage des boissons alcoolisées est à peine mentionné, si ce n'est par le terme *Meydan sâkisi*, ce qui laisse supposer que ces boissons pouvaient être utilisées pendant les cérémonies. Les boissons alcoolisées, comme les substances hallucinogènes, servaient de moyen de mise en condition pour l'état de transe. On n'utilisait qu'un moyen à la fois[122].

Par contre, les fumigations hallucinogènes ne font aucun doute. Le genévrier joue un rôle important dans le texte.

Les derviches *Kalender* ne sont mentionnés qu'une seule fois. Ce sont des hôtes venus du Khorassan.

Par contre, les derviches de Hadji Bektach sont appelés *Abdal*. Dès

---

[122] C'est ce que j'ai entendu dire par mes informateurs Alevis. On utilise soit l'alcool, soit un stupéfiant (cannabis en particulier), mais jamais les deux. D'après des renseignements oraux, le prototype du derviche utilisant le hachisch (cannabis) serait Kaygusuz Abdal ; Kızıl Deli serait celui qui avait recours au vin. Chez les Alevis de la région de Marach, pour parler du hachisch à mots couverts (car l'usage en était interdit), j'ai entendu évoquer le nom de « Kaygusuz Abdal ».

le début, Ahmed Yesevî avait nommé Hadji Bektach le « Pîr » des Abdal de Rûm. Fuat Köprülü avait vu dans les *Abdal*, la forme anatolienne des Kalender[123]. Le Vilâyetnâme semble lui donner raison.

En résumé, nous pouvons dire que beaucoup des éléments qui entreront dans les coutumes et pratiques du Bektachisme : les Douze Offices, le *Sema'*, le repas rituel, les objets consacrés, l'initiation, existent déjà dans le Vilâyetnâme. Cela a été souligné par J.K. Birge avec quelques raisons[124]. Il a également eu raison de dater la rédaction du Vilâyetnâme aux alentours de 1400, c'est à dire avant l'apparition de l'influence hurufi.

Le Vilâyetnâme a certainement été réécrit vers la fin du XV[ème] siècle, comme l'a dit A. Gölpınarlı. Cela a été fait sous le règne de Bayezid II, puisqu'il est raconté comment le toit du mausolée fut recouvert de plomb par ordre de ce sultan. Cette rédaction a eu lieu avant la nomination de Balım Sultan au poste de Cheykh du sanctuaire, en 1501, puisqu'il n'y est fait aucune mention de ce personnage qui eut un rôle tellement important dans la réorganisation de l'Ordre des Bektachis.

Hadji Becktach et les Ottomans

Dans leur ensemble, les renseignements historiques que nous possédons concernant Hadji Bektach sont plutôt succincts.

Dans un premier temps, nous voyons un derviche venu du Khorassan avec son frère et qui sont mêlés à la révolte des Baba'îs. Ils sont des disciples de Baba Ilyas-i Horasanî.

Puis, nous trouvons un saint ermite exalté, vivant à Solucakaraöyük, mais qui n'a pas fondé d'ordre, ni formé de disciples. Il se contente de transmettre son enseignement à une femme, une *Bacı*[125], épouse spirituelle ou fille adoptive, qui initie un de ses disciples, Abdal Musa.

Au XV[ème] siècle, Hadji Bektach est devenu l'éponyme d'un ordre de derviches protégé par la dynastie ottomane qui lui construit des *zaviye* et lui octroie des dotations importantes[126].

---

[123] Voir son article *Abdal*.

[124] Voir *The Bektashi order of Dervishes*, pp. 49–51.

[125] Achikpachazâde mentionne quatre communautés dans l'Anatolie du XV[ème] siècle, dont celle des *Bacıyan-i Rûm*, une branche féminine de derviches : éd. Ali, 205–206, éd. Atsiz, 237–238.

[126] I. Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*

Entre l'époque présumée de la mort du saint, 1270–1271, et celle où son nom apparaît dans les registres des dotations, sous les règnes de Mehmed II et de Bayezid II, soit dans le dernier quart du XV[ème] siècle, deux siècles se sont écoulés. Il n'est pas étonnant que les chercheurs aient extrapolé et émis des hypothèses parfois incohérentes.

Ainsi, d'après Hasluck[127], Hadji Bektach aurait acquis sa réputation « par usurpation » et n'a rien à voir avec les doctrines de l'ordre qui porte son nom. Bektach aurait été à l'origine un simple nom tribal qui fut plus tard exploité par la secte Hurufi-Bektachi et arbitrairement adopté par les Janissaires[128]. D'après ce savant, la légende concernant la fondation du Corps des Janissaires par le Sultan Orkhan et son rattachement à Hadji Bektach, ne seraient qu'une « intrigue » bektachi visant à s'approprier l'organisation des Janissaires en faisant reconnaître Hadji Bektach comme leur saint patron et l'Ordre comme leur allié spirituel.

La découverte du *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* qui renforce et complète le témoignage de l'historien Achikpachazâde, vient pourtant contrecarrer l'hypothèse d'un simple nom tribal. Hadji Bektach a vraiment existé. Il a été lié au mouvement Baba'î, même s'il s'est détaché de l'action en cours de route. Il fut un des principaux Halife de Baba Ilyas.

D'autre part, supposer que le rattachement du nom de Hadji Bektach au Corps des Janissaires, ait été le fait d'une « intrigue » des Bektachis, serait sérieusement sous-estimer l'importance des Ottomans et du pouvoir central de la dynastie. A l'époque héroïque des conquêtes, les actions se faisaient au nom du Sultan et avec son assentiment.

I. Beldiceanu, dans un excellent article qui s'appuie sur des documents d'archives, a montré que les Bektachis appartenaient jusqu'au XVI[ème] siècle à un milieu tribal qui se transforme peu à peu en un milieu rural. Se basant sur la mention des Çepni dans le Vilâyetnâme, elle suppose que les Bektachis seraient issus de la cohabitation de deux tribus, Bektaşlu et Çepni[129].

Comme nous l'avons déjà dit, les Çepni étaient une des vingt-quatre tribus oguz. Ils nomadisaient sur une vaste étendue de territoire. En 1240, ils faisaient partie des Turkmènes ralliés aux Baba'îs. Il est certain qu'ils furent en rapport avec les envahisseurs mongols[130].

---

127 *Op. cit.*, pp. 565–567.
128 *Ibid.*, pp. 489–493.
129 *Op. cit.*, pp. 44–46.
130 F. Sümer, *Oğuzlar*, pp. 241–248.

Ils étaient connus pour leur hétérodoxie. Ce terme semble impliquer un assez grand éventail de significations : chamanisme, chamanisme islamisé et également christianisme. I. Beldiceanu a relevé dans les registres la mention de trois villages çepni à population chrétienne.

D'après le Vilâyetnâme, Solucakaraöyük faisait partie d'un hivernage çepni. A.Y. Ocak semble enclin à en déduire que Hadji Bektach appartenait à une tribu de Turkmènes çepni[131]. Ceci n'est pas impliqué dans le texte. Au contraire, l'animosité que lui manifeste le frère de Idris, tendrait à prouver que Hadji Bektach qui s'était installé chez les Çepni, était plutôt considéré comme un intrus.

Y eut-il, comme le pense I. Beldiceanu, une tribu *Bektaşlu* ? Aucune tribu de ce nom n'est mentionnée dans le savant ouvrage de F. Sümer, *Oğuzlar*, auquel cet érudit a consacré une grande partie de sa vie. Le terme *Bektaşlu* relevé dans les registres, semble être en rapport avec le seul Hadji Bektach, sa prétendue descendance ou les membres de la future confrérie.

Dans la plupart des récits le concernant, qu'ils soient historiques ou légendaires, Hadji Bektach est dit être « venu du Khorassan ». Ceci implique principalement qu'il est venu de l'Est, le Khorassan étant une voie de passage pour ceux qui venaient du Kharezm ou d'Asie Centrale. Nous connaissons ses rapports avec Baba Ilyas et les Baba'îs. Claude Cahen a supposé que les Turkmènes qui furent affiliés à la révolte, aient pu venir en Anatolie dans la foulée des Kharezmiens fuyant l'invasion mongole. Hadji Bektach qui fut un Halife de Baba Ilyas, a pu faire partie du même groupe que lui. Tout porte à croire qu'il était turkmène et qu'il venait d'Asie Centrale, mais rien ne nous permet de préciser à quelle tribu il appartenait. D'après le Vilâyetnâme, il semble improbable qu'il ait été un Çepni, puisque son séjour dans un foyer çepni parait avoir été contesté.

I. Beldiceanu a attiré l'attention sur un passage du Vilâyetnâme concernant un des fils de Kadındjık, né du souffle de Hadji Bektach, et qui fut appelé Mahmud. Hadji Bektach étant décrit plusieurs fois comme ayant été *mücerred*, « voué au célibat », la filiation doit être entendue dans le sens spirituel. Ce jeune homme devint un extatique, un thaumaturge et arriva au dépassement de soi. En apprenant cela, Hadji Bektach aurait dit : « Deux épées ne peuvent entrer dans un même fourreau ». Peu après, le jeune homme mourut. Ce récit

---

[131] *Kalenderîler*, 185, 206.

révèlerait un clivage entre deux courants spirituels. Hadji Bektach était lui aussi un extatique, un thaumaturge, atteignant le dépassement de soi, bien qu'utilisant des moyens artificiels de mise en extase, telle la fumigation du genièvre.

Ce n'est pas le seul passage du Vilâyetnâme révélant des clivages spirituels : lorsque Hadji Bektach arriva au pays de Rûm, par ordre de Ahmed Yesevi—ce qui implique qu'il aurait été un derviche issu de la Yeseviyye, ce qui est fort probable—les derviches de Rûm, Rûm erenleri, essayèrent de s'opposer à sa venue. Parmi ceux-ci, Hadji Doğrul est dit être « venu d'Irak », ce qui laisse supposer un antagonisme entre les derviches venus de Syrie ou d'Irak et les courants issus de l'Est, la Yeseviyye en l'occurrence.

Un autre passage significatif est celui où Hadji Bektach pénètre dans le territoire de Rûm par le pays des Zulkadirli, dans la région des Uçok, c'est à dire entre les fleuves Ceyhun et Şeyhun, et y introduit l'usage d'un couvre-chef en peau de cerf. Plus tard, les descendants de Dede Garkın vinrent réclamer le droit exclusif de ce couvre-chef qui aurait été celui de Dede Garkın. Les Bektachis durent leur concéder ce droit, bien qu'à contre-coeur.

Cette mention géographique fait penser à Baba Ishak, le deuxième chef des Baba'îs qui a été confondu avec Baba Ilyas et qui serait venu de la région de Kefersud et Adıyaman. Si le *Menâkibu'l-Kudsiyye* a permis de jeter quelque lumière sur la personnalité de Baba Ilyas, il a, par là même, rejeté dans l'ombre celle de Baba Ishak. C'est pourtant lui qui a mené la révolte jusqu'au bout et qui a péri dans la bataille de Malya. La personnalité de Baba Ishak reste encore à découvrir.

* * *

Grâce au savant travail de Ömer Lûtfi Barkan[132] nous pouvons nous faire un tableau de la vie rurale dans les pays conquis, aux temps héroïques de l'expansion de l'Empire Ottoman, et des méthodes de colonisation utilisés par les Sultans.

---

132 *Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, I. Istilâ devirlerinin kolonizatör dervişleri ve zâviyeleri*, dans *Vakıflar dergisi*, II, Ankara 1942, pp. 279–386. Un résume français se trouve à la fin du volume : *Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de civilisation : les derviches colonisateurs à l'époque des invasions et les couvents* (*zâviye*), pp. 59–65.

Nous trouvons notamment des communautés de derviches qui n'étaient pas seulement des saints extatiques et contemplatifs, installés sur des terres nouvellement conquises et qui leur avaient été allouées. Ces terres avaient souvent appartenu à des Chrétiens qui avaient fui devant l'envahisseur, mais les nouveaux colons étaient également installés sur des points stratégiques nécessitant un certain contrôle : défilés de montagne ou voies de communication. Les installations dépendaient souvent de la volonté même du souverain et se faisaient toujours avec l'assentiment du pouvoir central.

Un Cheykh ou un Dede, parfois un chef de tribu, était installé dans telle ou telle région. Souvent, le nouveau venu était ennobli par une tradition le rattachant à une émigration peut-être légendaire : il était dit être venu, avec ses derviches, du Khorassan[133].

Les colons s'adonnaient à l'agriculture, à l'élevage, et assuraient la sécurité des lieux et le contrôle des routes. Un village ne tardait pas à apparaître, ainsi que des fondations collectives : moulins, fours, caravansérails, hôpitaux, etc. . . .

Bientôt ce lieu inculte devenait un centre de peuplement auquel le mausolée du saint fondateur conférait un prestige moral. Les colons jouissaient de traitements de faveur de la part du sultan, d'immunités et de l'exonération de certains impôts, à cause des services rendus. Ces services ne consistaient pas seulement à défricher la terre, à aider les voyageurs et à faire respecter l'ordre, mais pouvaient également s'étendre à des opérations militaires. Beaucoup de derviches avaient pris part à la conquête des terres sur lesquelles ils étaient installés. Les premières chroniques et les hagiographies des saints donnent les noms des derviches qui avaient pris part à ces conquêtes[134]. Parmi les Gazi de ces temps héroïques, on trouve les noms de Abdal Musa, Geyikli Baba, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), et beaucoup d'autres saints populaires célèbres[135].

Si le village se trouvait en pays chrétien, il pouvait devenir un centre de colonisation et de rayonnement de l'Islam. Ce processus était favorisé par l'esprit tolérant, voire supraconfessionnel, des derviches aux croyances hétérodoxes et l'attrait exercé par leurs céré-

---

133 Ö.L. Barkan, *op. cit.*, p. 295, doc. 142, p. 333. Voir aussi : *Menâkibu'l-Kudsiyye* : Baba Ilyas et ses derviches sont venus du Khorassan.

134 Aşıkpaşazâde, éd. Ali, pp. 199–206 ; éd. Atsız, pp. 234–239. Voir aussi les chroniques de Oruç, Neşri et le *Vilâyetnâme de Abdal Musa*.

135 Ocak, *Kalenderîler*, pp. 87–93.

monies où se mêlaient danses et chants. Leurs agapes auxquelles hommes et femmes participaient côte à côte, étaient souvent accompagnées de boissons alcoolisées.

Revenons sur les derviches-gazis qui participèrent, aux côtés des premiers sultans, à la conquête de la Roumélie. Les noms de Geyikli Baba et Abdal Musa sont cités parmi ceux qui prirent part à la conquête de Bursa par le Sultan Orhan (1326–1362). Celle-ci eut lieu le 6 avril 1326[136], peu avant la mort de Gazi Osman qui se trouvait alité ce jour-là[137].

Achikpachazâde mentionne également un derviche nommé Kumral Dede, fils de Derviş Durdu qui était un disciple de Cheykh Edebali[138]. Ce même personnage est appelé Derviş Tuğrul par Neşri[139]. Il aurait été présent lorsque Edebali interprêta le rêve prophétique que Gazi Osman avait eu durant la nuit qu'il avait passée dans la zaviye du Cheykh et qui prédisait la gloire et la suprématie de sa lignée. Pour prix de la bonne nouvelle, le derviche demanda au futur sultan la concession d'un village. Osman qui ne savait ni lire ni écrire, lui donna en gage son épée et son gobelet[140].

Arrêtons-nous sur Cheykh Edebali, le futur beau-père de Gazi Osman. Nous savons qu'il fut un personnage riche et important et qu'il était affilié à la Futuvvet. Il s'était construit, dans la région de Konya, une grande zaviye. Sa fortune lui permettait d'en couvrir les dépenses[141]. D'après Neşri, le frère de Edebali, Ahi Şemseddin, et le fils de celui-ci, Ahi Hasan, étaient présents à la conquête de Bursa[142].

Cheykh Edebali semble avoir été un personnage important de la corporation des Akhis. Or, d'après le Menâkibu'l-Kudsiyye, Edebali fut lui aussi un Halife de Baba Ilyas. Comme Hadji Bektach, il ne participa pas à la bataille finale et échappa au massacre. Le Menâkibu'l-Kudsiyye le cite parmi les compagnons les plus proches de Hadji Bektach :

---

136 Halil Inalcık, *The Ottoman Empire—The Classical Age*, New York-Washington 1973, p. 207.

137 Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, pp. 110–112 (d'après ce chroniqueur, Osman Gazi avait une blessure au pied) ; Oruç, éd. Atsız, pp. 31–32 ; Neşri, éd. Unat, pp. 129–137.

138 Ed. Atsız, 95–96.

139 Ed. Unat, 82–83.

140 Voir aussi Ö.L. Barkan, *op. cit.*, pp. 286–288.

141 Barkan, *op. cit., loc. cit.* ; Ocak, *La révolte de Baba Resul*, pp. 83–84.

142 Éd. Unat, pp. 129–137.

Hacı Bektaş sol sebebden hiç
Göze almadı tac-i sultânî
Ede Balı ve bundağı hoddam
Gördiler Hacı'dan bu seyrani
Ulu eşiğine gelür vü gider
Can ile seyreder bu cananı
Böyle anladı bildi buldı bular
Bu nihadı bu yolu vü erkanı[143].

D'après ce passage, il ressort que Hadji Bektach n'avait pas participé à la révolte, qu'il était dénué d'ambition, mais doué de pouvoir spirituel. Il s'était retiré et vivait saintement, entouré de ses compagnons dont le principal semble avoir été Ede Bali. Le texte semble impliquer l'appartenance de Ede Bali à la voie contemplative suivie par Hadji Bektach. Il semblerait aussi que Hadji Bektach ait été l'aîné des deux, du moins dans la voie suivie.

Le nom de Edebali n'apparaît pas dans le Vilâyetnâme. Pourtant, parmi les intimes de Hadji Bektach se trouve Ahi Evren qui est affilié à la Futuvvet et qui est connu pour avoir été le patron de la Corporation des Tanneurs. Ceci prouverait qu'au moment de la composition de la première version du Vilâyetnâme, l'influence de la Corporation des Akhis se faisait déjà sentir sur la communauté.

Achikpachazâde décrit Hadji Bektach comme un ascète exalté et contemplatif qui ne fonda pas d'ordre et ne forma pas de disciples. Il légua pourtant ses pouvoirs et son message à une femme appelée Hatun Ana par le chroniqueur, Kadindjik Ana dans le Vilâyetnâme. Dans ce texte, elle est la femme d'un Turkmène çepni appelé Idris. Son nom est alors Kutlu Melek. Elle voua une grande dévotion au saint et se mit entièrement à son service. Elle prit soin de lui, prépara ses repas, reçut ses hôtes. Puis, il est dit qu'elle mit au monde deux enfants nés de son souffle, et même un troisième, mort à un âge jeune. Kutlu Melek devint Fatima Ana, plus familièrement Kadindjik Ana. Ceci semble impliquer que Kadindjik Ana, initiée et instruite par le saint, aurait fait partie de la communauté des femmes-derviches, appelées par Achikpachazâde *Bacıyan-i Rûm*. Son titre honorifique « Ana » indiquerait qu'elle dirigeait une pareille communauté.

Ö.L. Barkan a trouvé dans les registres de recensement les noms de plusieurs femmes qui dirigeaient des zaviye « couvent-ermitages ». Il cite les noms de Kız Ana, Ahi Ana (ce qui prouverait qu'il y avait

---

[143] Elvan Celebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye*, vers 1994 à 1997.

aussi des corporations de femmes *ahi*), Sagrı Hatun, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hundi Bacı Hatun, Sume Bacı, etc. . . .[144]

Nous voyons encore une fois la situation sociale élevée de la femme turkmène à cette époque. Elle participe, aux côtés des hommes, à la vie de la tribu et y remplit un rôle actif. C'est à une femme que Hadji Bektach transmet ses pouvoirs. Celle-ci a parmi ses disciples, également des hommes, puisqu'elle initie Abdal Musa qui deviendra le chef de la première communauté des Bektachis.

Si Hadji Bektach ne fonda pas d'ordre et s'il vivait plus ou moins en reclus, il était néanmoins entouré d'amis et de compagnons. Parmi ceux-ci, le Menâkibu'l-Kudsiyye cite en premier lieu Edebali, ancien partisan de Baba Ilyas qui, à ce moment-là, n'était pas encore devenu un homme riche et célèbre, Cheykh d'une zaviye.

Nous pouvons tracer le tableau suivant, même si ce n'est que sous une forme hypothétique :

Un derviche-ermite qui fut d'abord un derviche mendiant et errant, qui vivait dans la deuxième moitié du XIIIème siècle, respecté et entouré d'amis. Puis, une Kadındjık, initiée par lui et qui devient « Ana » (Mère) d'une communauté de *Bacıyan* (Soeurs). Enfin, dans le premier quart du XIVème siècle, un disciple de celle-ci, Abdal Musa, qui perpétue le souvenir du saint Hadji Bektach, maître de Kadindjik, en fondant une première ommunauté de derviches portant son nom. Ce derviche se retrouve aux côtés de Sultan Orhan pendant la conquête de Bursa, en 1326[145].

Achikpachazâde est le premier à avoir consigné dans sa chronique le nom de Abdal Musa à la fois comme disciple de Kadindjik Ana (Hatun Ana) et comme fondateur d'une communauté de derviches portant le nom de Hadji Bektach.

Ceci est également confirmé par le *Vilâyetnâme de Abdal Musa*. Ce texte n'a pas encore été édité. Un manuscrit se trouverait en la possession de Abdurrahman Güzel, un autre dans celle de Bedri Noyan. A.Y. Ocak qui a pu étudier le manuscrit de Abdurrahman Güzel[146], estime que le récit remonterait au XVème siècle. Il fonde cette datation sur la langue encore archaïque du texte. Celui-ci raconte

---

144 *Op. cit.* 323. Voir aussi I. Mélikoff, *Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis*, dans *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Paris 1980, pp. 152–153.

145 Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, p. 238. Il signale également son nom à l'occasion de la création des Janissaires.

146 *Kalenderîler*, pp. 92–93, 211–218 ; *ibid.*, *Bektaşi menakiblerinde Islâm öncesi motifleri*, Istanbul 1983, pp. 9–10.

la vie du saint, depuis sa naissance, son séjour à Solucakaraöyük, puis à Bursa, Bergama, Denizli et enfin son installation dans la région de Elmalı-Tekkeköy où il fonda une zaviye. Abdal Musa a propagé le culte de Hadji Bektach dans toutes ces régions. Le Tekke était déjà connu au XIVème siècle et, depuis le XVIème siècle, il fut un des principaux sanctuaires bektachis[147]. Il renferme le tombeau de Abdal Musa et celui de son disciple, Kaygusuz Abdal qui vécut au XVème siècle.

Jusqu'à nos jours, c'est un centre d'irradiation du Bektachisme. La fête de Abdal Musa, qui a lieu au mois de mai, attire toujours des milliers de fidèles, principalement parmi les Tahtadjis qui habitent la région. Chaque année, des festivités ont lieu ainsi que des cérémonies bektachi traditionnelles.

N'ayant pas pu voir le Vilâyetnâme de Abdal Musa, nous sommes obligés de nous référer au témoignage de A.Y. Ocak. Il apparaît que non seulement Abdal Musa, initié par Kadındjık Ana, aurait été le fondateur de la première communauté bektachi et aurait propagé le culte de Hadji Bektach à travers l'Anatolie, mais il aurait été considéré comme la réincarnation du saint. A.Y. Ocak cite à cet effet un passage très éloquent du Vilâyetnâme de Abdal Musa :

> Ol esrar sözlü ve kelecisi tuzlu ve lâtif gözlü ve güler yüzlü Sultan Haci Bektaş el-Horasani bir gün hayatında oturur iken mübarek nefsinden nutka gelüb eyledi : « Ya Erenler ! Genceli'de genc ay gibi dogam adım Abdal Musa çağırdıram, dedi, beni isteyenler anda gelsin bulsun, dedi. Hünkâr Haci Bektaş vefat idecek Abdal Musa zuhûre geldi »[148].
>
> Lorsque Hadji Bektach el-Horasanî, ce sultan dont les sages propos apportaient l'extase, dont le regard était si doux, le visage si riant, était encore en vie, un jour, par son souffle béni, il prit la parole et dit : « O Derviches ! Je renaîtrai à Gendjeli, telle la nouvelle lune, mon nom sera Abdal Musa. Que ceux qui me cherchent, viennent me trouver. Hünkâr Hadji Bektach doit mourir, Abdal Musa renaîtra ».

Il est inutile de revenir sur la croyance à la réincarnation. C'est un sujet que j'ai traité plusieurs fois[149]. C'est une des croyances fonda-

---

[147] Ocak, *Kalenderîler*, p. 93.
[148] *Ibid.*, p. 211.
[149] Voir *Le problème Kızılbaş ; Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi,*

mentales du Bektachisme. Il y est souvent fait allusion dans les *nefes*. Ce passage ne fait que le confirmer.

Abdal Musa joue un rôle important chez les Bektachis. Il occupe le onzième *post*[150], *Ayakçı postu*[151]. Il est parfois appelé *Pîr-i sânî*[152].

Le culte de Hadji Bektach semble avoir été solidement établi au XIVème siècle, parmi les Abdal. Cependant, les Bektachis n'étaient pas la seule confrérie hétérodoxe issue du mouvement Baba'î. Elle ne deviendra vraiment importante qu'après avoir assimilé les autres. En effet, les principaux courants hétérodoxes d'Anatolie semblent avoir convergé dans le Bektachisme qui trouvera sa forme définitive au début du XVIème siècle.

Pourquoi Hadji Bektach plutôt qu'un autre, puisque nous savons qu'il ne fut pas le seul saint aux XIIIème et XIVème siècles ? Ceci pourrait s'expliquer par l'influence des Ottomans.

Hadji Bektach sortait du même milieu social que les Ottomans qui appartenaient à la tribu oğuz des Kayi. Hadji Bektach que l'on trouve vivant parmi une autre tribu oğuz, celle des Çepni, qui avait parmi ses familiers Edebali, issu du même milieu Baba'î, proche de Baba Ilyas, appartenait sans doute lui aussi à une tribu turkmène oğuz. Avant de devenir les champions de l'Islam sunnite, les Ottomans, comme toutes les tribus turkmènes, étaient passés par une période d'assimilation de la religion islamique, que l'on peut qualifier d'hétérodoxe, car elle conserve encore des traces d'anciennes croyances chamaniques.

Au cours de l'histoire de l'Empire Ottoman, le nom de Hadji Bektach fut accolé au Corps des Janissaires dont il devint le patron, ce qui lui conféra des lettres de noblesse et une importance certaine. Cependant, le rôle des Bektachis dans la formation de ce corps d'élite a été contesté à juste titre[153].

D'après les sources historiques, le corps des Janissaires a été formé à partir de prisonniers de guerre chrétiens, à l'époque d'Orhan ou de Murad I[154]. Cependant, les historiens modernes s'accordent pour

---

Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata, Naples 1982, pp. 379–395 ; *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, TURCICA XV, 1983, pp. 155–178.

150 *Post* « peau de mouton » sur laquelle les derviches étaient assis pendant les cérémonies.

151 « Celui qui garde les chaussures ». Un des Douze offices, attribué traditionnellement à Abdal Musa : Birge, *op. cit.*, pp. 178–179 ; Köprülü ; article *Abdal*, pp. 61–62.

152 Ocak ; *Kalenderîler*, p. 212.

153 I.A., s.v. *Yeniçerileri*, p. 387 ; Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, p. 123.

154 Aşıkpaşazâde ; éd. Atsız, p. 128 ; Oruç, éd. Babinger (Hannover 1925), pp. 21

dire que le Corps des Janissaires n'eut pas, au XIVème siècle, une grande importance numérique. L'institution du *Devşirme* ne commença à fonctionner systématiquement qu'au XVème siècle, sous Murad II[155].

Le rattachement des Janissaires aux Bektachis serait dû à la vénération des Rûm Abdallari pour Hadji Bektach[156].

Cependant, il y a un passage du chroniqueur Oruç qui mérite notre attention, car il implique une relation entre le frère du Sultan Orhan, Alâ-ed-dîn Pacha—parfois appelé Ali Pacha—et l'Ordre des Bektachis. D'après Oruç, Alâ-ed-dîn (ou Ali) Pacha refuse toute fonction gouvernementale pour rejoindre les rangs des *Meşâyih* et pour mener une vie de derviche. Il conseilla à son frère de mettre sous la protection de Hadji Bektach le corps d'armée nouvellement constitué et d'adopter pour ses propres soldats le couvre-chef blanc (des Bektachis) et de laisser le couvre-chef rouge au reste de l'armée. Le Sultan envoya des messagers à Amasya pour obtenir l'autorisation de Hadji Bektach le Khorassanien. Celui-ci lui envoya le diplôme d'investiture (*icâzet*) et le bonnet blanc (*ak börk*)[157].

La présence réelle de Hadji Bektach ne peut être prise en considération, puisqu'il était mort à cette époque. Cependant, il y a un point qui attire l'attention : c'est la mention d'Amasya, alors que le centre des Bektachis se trouvait à Solucakaraöyük. La région d'Amasya fut le centre de l'activité de Baba Ilyas. C'est à Çat, près d'Amasya, que se trouvait sa zaviye et c'est à Amasya que le Cheykh fut mis à mort. Le souvenir de Baba Ilyas et de ses rapports avec Hadji Bektach semble avoir été encore vivant à l'époque où Oruç écrivait sa chronique.

Ce passage a été interprêté comme une preuve du rattachement du frère d'Orhan aux Bektachis[158]. C'est d'ailleurs ce qui vient à l'esprit en lisant Oruç. En tout cas, cela renforce l'hypothèse de liens privilégiés entre Ottomans et Bektachis et expliquerait pourquoi, par la suite, Hadji Bektach devint, grâce à la tradition, le patron effectif des Janissaires.

L'existence de liens privilégiés entre Ottomans et Bektachis, ainsi que la présence d'Abdals bektachi aux côtés des sultans aux temps

---

sq. ; Giese, *Chronique anonyme* (*Tevarih-i Al-i Osman*), pp. 21 sq.; Neşri, éd. Unat, pp. 196–199.

155 Köprülü, *Les origines* . . ., p. 131.

156 I.A., s.v. *Yeniçerileri*, p. 387 ; Köprülü, *Les origines*.

157 Oruç, éd. Babinger, pp. 15–16 ; éd. Atsız, p. 34.

158 Birge, *op. cit.*, pp. 46–50.

héroïques des conquêtes, amenèrent peu à peu la transformation des derviches-gazis en derviches-colonisateurs, propagateurs de la religion musulmane. Ceci peut expliquer la raison pour laquelle les premiers sultans ottomans leur conféraient le soin de canaliser et de ramener sous le contrôle gouvernemental les courants hétérodoxes qui proliféraient alors en Anatolie.

CHAPITRE IV

VERS LE SYNCRÉTISME BEKTACHI

Nous avons commencé notre étude à un stade que nous avons appelé « Le Chamanisme islamisé ». C'est un stade qui a été commun à beaucoup de peuples, lors du passage d'une religion ancestrale à une nouvelle religion, surtout lorsque celle-ci appartient à ce qu'on appelle « les grandes religions de l'humanité ».

Alors que dans les classes sociales cultivées, l'adaptation est facilitée par l'éducation religieuse, les couches populaires traversent une phase d'acculturation : elles n'ont pas encore renoncé à leurs coutumes et croyances traditionnelles, mais déjà les dogmes de la religion officielle s'infiltrent et s'acclimatent progressivement. Les deux cultures s'entremêlent et forment un syncrétisme. Cela donne naissance à une forme de religion populaire qui garde des traditions et des coutumes de temps anciens, souvent immémoriaux. Cette forme de religion populaire peut durer pendant des siècles, tout en continuant à évoluer.

Ainsi par exemple, lorsque dans les campagnes anatoliennes, on monte la garde, pendant quatre jours, autour de la nouvelle accouchée et du nouveau-né, avec interdiction de se laisser aller au sommeil, est-ce que l'on se souvient encore de la démone anthropophage *Al* ou *Albastı* qui, chez les anciens Turcs, s'attaquait aux nouveau-nés et à leurs mères, en leur donnant la fièvre purpurine ?

De même, lorsque les Alevis renouvellent au printemps, à l'époque appelée *Mezar zamanı*, « le temps des funérailles », la cérémonie funèbre de celui qui est mort au cours de l'année et qui a été enterré selon le rite du pays, est-ce qu'ils se souviennent de la coutume des anciens Turcs relative à l'enterrement : le cadavre recouvert de sel, était gardé jusqu'au printemps et l'enterrement avait lieu lors du renouveau de la nature ? Selon le Cycle de l'Eternel Retour, le renouveau de la végétation correspondrait au retour des âmes dans une enveloppe terrestre[1].

Mais la religion populaire subit des évolutions. Elle s'adapte au lieu, au temps, à l'environnement. Entre le Chamanisme islamisé des

---

[1] I. Mélikoff, *Recherches sur les composantes du syncrétisme bektasi-alevi, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, pp. 279–295.

derviches *Abdal* ou *Kalender* des XIIIème–XIVème siècles et ceux qu'on appelle maintenant Bektachis ou Alevis, il y a eu un long cheminement. C'est ce cheminement que nous allons étudier, en cherchant à définir quelles en furent les principales étapes.

Les Turcs se sont convertis, au cours de leur histoire, à la plupart des religions du globe, mais parmi les tribus turkmènes, c'est surtout le Chamanisme qui persista sous le couvert de l'Islam, même si l'on trouve également des réminiscences d'autres religions professées par les Turcs : Manichéisme, Bouddhisme Nestorianisme. Les chefs de tribus gardaient souvent les prérogatives de chefs religieux et le Baba islamisé demeurait encore très proche du Chaman. Il était à la fois sorcier et guérisseur. Cela ressort assez clairement du récit de la révolte des Baba'îs : le « Paperoissole » décrit par Simon de Saint Quentin était sorcier et thaumaturge. Dans le Vilâyetnâme, Hadji Bektach apparait lui aussi sous l'aspect d'un thaumaturge et d'un guérisseur. Comme les anciens Turcs et les Mongols, il montait prier sur la montagne et accomplissait des rites chamaniques : allumage de feux, danse autour du feu et usage des vertus stupéfiantes du genévrier.

Sous le couvert de l'Islam, les Babas gardèrent pendant longtemps les formes extérieures de leurs anciennes cérémonies. Dans les assemblées, les femmes étaient présentes aux côtés des hommes. Il était fait usage de boissons alcoolisées : d'abord le *kumıs*, lait de jument fermenté qui reste encore la boison nationale des peuples de l'Asie Centrale, les Kazakhs en particulier, ensuite le raki ou le vin.

Ainsi se passaient les réunions de Ahmed Yesevi, à Yesi, au XIIème siècle. Les Ulemas de l'époque en furent scandalisés et envoyèrent des *Müfettiş*, « investigateurs » qui furent éconduits sans ménagement[2].

Le Vilâyetnâme parle des Tatars (Mongols) avec qui Hadji Bektach entretenait de bonnes relations. Ils sont décrits comme étant des Chrétiens. Il est intéressant de rappeler le récit du voyage que le moine franciscain Guillaume de Rubrouk fit à la cour du Grand Khan Mongke en 1253–1254[3]. Nous trouvons chez les Tatars de cette époque, un curieux syncrétisme religieux. Beaucoup d'entre eux étaient Chrétiens nestoriens ou chaldéens. Ce fut le cas de Mongke qui avait été élevé par une mère chrétienne chaldéenne et avait épousé

---

[2] F. Köprülü, *Türk edebiyatinda ilk Mutasavvıflar*, 2e éd., Ankara 1966, p. 27 ; *ibid.*, *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929.

[3] Jean Dauvillier, *Guillaume de Rubrouk et les communautés chaldéennes d'Asie Centrale au Moyen Age*, L'Orient Syrien, vol. II, fasc. 3, Paris 1957, pp. 223–242.

plusieurs femmes chrétiennes, dont son épouse principale. Le Christianisme n'était pas un obstacle à la polygamie.

Mongke se montrait bienveillant envers le Christianisme, comme envers le Bouddhisme et le Taoïsme. Cette attitude de tolérance à l'égard des religions est caractéristique des peuples turco-mongols : Genghis Khan tolérait toutes les religions, à condition qu'on ne s'oppose pas à sa volonté.

Le moine franciscain ne put s'empêcher d'être offusqué par les moeurs de ces Tatars qui, même Chrétiens, s'adonnaient à l'ivrognerie et pratiquaient la polygamie. Ils avaient des églises-tentes qui étaient déplacées au gré des migrations de ces populations nomades. Lorsque le Khan se rendait à l'église, on préparait pour lui, dans la nef, un divan doré sur lequel il s'asseyait à côté de sa Khatun. Comme les Tatars ne concevaient pas de réunions sans libations, le prêtre bénissait chaque coupe que vidait le Khan, de même que celle de sa Khatun. Puis, les souverains distribuaient à l'assistance des boissons et des victuailles, comme ils en avaient coutume. Tout le monde mangeait et buvait abondamment et les réunions se terminaient souvent dans l'ivresse.

Cette description n'est pas sans rappeler les cérémonies du *Ayin-i Cem* des Bektachis-Kizilbach, dans certaines régions. Alors que je n'avais jamais observé rien de semblable pendant les réunions des Alevis d'Anatolie Centrale, j'ai été très étonnée de constater qu'au cours du *Ayin-i Cem* auquel j'ai assisté dans le Deli Orman, il était fait usage de boissons alcoolisées, du raki en l'occurence. Là aussi, le Baba bénissait chaque coupe que buvait l'assistance. Cette coutume existerait également chez les Alevis de Thrace et chez les Tahtadjis de la région d'Elmalı, notamment pendant les fêtes consacrées à Abdal Musa[4].

Nous voyons là quelques exemples de substrats qui se sont maintenus à travers les siècles. Dans le cas du Deli Orman, la transmission a été facilitée par un entourage chrétien. En Anatolie, les coutumes ont évolué sous l'influence de la religion officielle et aussi à cause des persécutions.

Actuellement, lorsqu'on entend parler de « Alevis », cela évoque immuablement l'idée d'une « secte d'origine chiite ». Et pourtant, en analysant les premiers textes bektachis dont le Vilâyetnâme, on ne

---

[4] *La communauté Kızılbaş du Deli Orman*, dans I. Mélikoff, *Sur les* traces du Soufisme turc, Istanbul 1992, pp. 105–113.

trouve pas à proprement parler de traces de Chiisme, si ce n'est l'amour pour la « famille du Prophète », ce qui n'est aucunement contraire à l'Islam sunnite.

En examinant le *Menâkibu'l-Kudsiyye*, la vie légendaire de Baba Ilyas-i Horasânî, on voit que son fils aîné s'appelait Ömer Pacha et son principal *Halife*, Cheykh Osman. Or, Ömer et Osman sont des noms honnis par les Chiites. Force nous est de reconnaître que Baba Ilyas n'était pas chiite, pas plus que ses disciples, ni Hadji Bektach. Ce dernier fut de toute évidence un derviche Yesevî, comme le laisse entendre la tradition.

Le Chiisme était certes connu dans les centres urbains qui avaient des relations avec des Cheykhs isma'iliens venus d'Irak ou de Syrie, mais il ne représentait à cette époque aucun danger réel.

Il y a une différence notoire entre l'esprit du *Menâkibu'l-Kudsiyye*, le *Vilâyetnâme*, les premiers poètes bektachis, et les sentiments exacerbés du *Teberrâ* et du *Tevellâ* que l'on trouve dans la poésie bektachie à partir de l'époque de Hatâ'i (Chah Isma'il le Safavide).

Le Chiisme des Bektachis, à partir du XVIème siècle, n'est cependant pas le Chiisme modéré des Duodécimains, mais le Chiisme « extrêmiste » des Isma'iliens, malgré la vénération des Douze Imams. Les Bektachis, de même que les Hurufîs, prêchaient les croyances à la réincarnation et à la manifestation de Dieu sous forme humaine, ce qui n'est pas le cas du Chiisme Duodécimain tel qu'il est pratiqué en Iran.

L'idée de la réincarnation existait certes dans l'Islam chamanisé des XIIIème–XIVème siècles : Hadji Bektach n'était-il pas une réincarnation de Ali, tout comme Abdal Musa fut celle de Hadji Bektach ? Cependant, ces croyances ne se rattachaient pas au Chiisme, mais aux traditions ancestrales anciennes et aux influences des religions qui les admettaient. Le lien avec le Chiisme se fera plus tard.

Le rattachement du Chamanisme islamisé au Chiisme—voire même au Chiisme « extrêmiste »—se fera progressivement et par étapes.

La première étape fut sans doute celle des contacts entre les communautés de derviches et les corporations de métiers, les *Akhis*, qui influencèrent l'Anatolie au XIIIème et au XIVème siècles. Les liens entre les corporations artisanales et les milieux populaires de derviches sont fortement attestés, aussi bien par la littérature des corporations, notamment les *Futuvvetnâme*, que par la littérature épique populaire, comme par exemple le *Roman d'Abu Muslim* qui appartenait aussi bien au milieu des corporations qu'à celui des derviches, et aussi des Gazis, combattants pour la foi.

Pour les classes illettrées, nourries par les contes épiques que racontaient les narrateurs populaires, où le merveilleux se mêlait à l'héroïsme, le héros épique représentait l'Idéal chevaleresque. Il était celui qui lutte contre les tyrans et les injustices, comme ce fut le cas au temps de la révolte des Baba'îs. Or, l'un des traits caractéristiques des Akhis était la lutte contre l'injustice sociale et l'oppression. Au XIVème siècle, au temps héroïque des conquêtes, le héros épique deviendra le Gazi, champion de la foi, celui qui combat les mécréants au nom de l'Islam.

Les Akhis

Le Akhisme, c'est la forme adoptée en Anatolie, par la *Futuvvet.* Celle-ci peut être définie comme l'idéal chevaleresque qui animait, au Moyen Age, les corporations de métiers des pays musulmans. Louis Massignon l'a décrit comme un « pacte d'honneur artisanal »[5].

Les Akhis eurent une grande importance en Asie Mineure dans la deuxième moitié du XIIIème et au XIVème siècles. Leurs groupements existaient dans tous les centres urbains, aussi bien villes que villages. Ils ont été décrits par le voyageur marocain Ibn Battuta qui parcourut l'Anatolie de 1332 à 1334 et qui fut frappé par l'extension de cette organisation qui pratiquait l'hospitalité envers les voyageurs et la solidarité envers les nécessiteux. Pendant tout son voyage, il fut reçu, logé et nourri par les Akhis.

Selon Ibn Battuta, ils ne constituaient pas à proprement parler d'organisations professionnelles, car ils ne formaient pas de corporations uniques. C'étaient des groupements de gens exerçant toutes sortes de métiers. Dans une même ville, il pouvait y avoir plusieurs groupes, parfois en opposition, voire même hostiles[6].

Ces groupes prenaient de l'importance quand l'autorité gouvernementale faisait défaut, comme ce fut le cas pendant la période de l'occupation mongole et du déclin de l'Empire seldjoucide de Rûm. Les Akhis prirent souvent alors la situation en main et assumèrent l'autorité judiciaire, comme par exemple à Ankara où, pendant un

---

[5] *La « Futuwwa » ou « Pacte d'honneur artisanal » entre les travailleurs musulmans au Moyen âge, Opera Minora* I, Beyrut 1963, pp. 396–421.

[6] Ibn Battûta, *Voyages et périples, Voyageurs arabes*, éd. La Pléiade, Paris 1995, pp. 631–669.

certain temps, la ville fut gouvernée par des Akhis, le plus célèbre étant Akhi Cherefeddin, mort en 1350, dont on voit encore la mosquée érigée par ses soins[7].

D'après l'historien Nechri, Murad I reçut la ville d'Ankara en 1360/61 des mains des Akhis qui la détenaient[8].

Une des caractéristiques de la Futuvvet en général et des Akhis en particulier fut l'interpénétration de l'action sociale et de l'action mystique.

Les corporations de métiers, travaillées par le Soufisme populaire, prirent un caractère mystico-social basé sur les principes de solidarité et de lutte contre l'inégalité. Elles faisaient remonter leurs origines à Ali : *Lâ Fetâ illa Ali*, « Il n'y a pas de brave si ce n'est Ali ! »

Selon Ibn Battûta, ces groupements étaient composés de jeunes célibataires. Ils étaient dirigés par des gens ayant une réputation de sainteté, mais n'appartenant pas forcément à la classe artisanale. Ils pouvaient être également des gens de métiers, comme le cordonnier qui reçut le voyageur marocain à Antalya et qui était le chef d'une corporation de deux cent hommes appartenant à des métiers différents.

Les Akhis se réunissaient tous les soirs chez leur chef à qui ils apportaient leur gain quotidien. Ceci permettait de loger, nourrir et divertir les voyageurs. Durant les réunions qui suivaient les banquets, les Akhis s'adonnaient aux chants et aux danses. Ils écoutaient également des narrateurs qui leur contaient les exploits de héros épiques, tel Abu Muslim qui était particulièrement apprécié et qui devint même un des patrons de la corporation des Akhis[9].

Les Akhis qui apparaissaient en Anatolie au XIIIème siècle et dont l'importance est apparente au XIVème, disparaissent au XVème siècle. Devenus indésirables à cause de leur attitude souvent hostile au gouvernement central, ils se dissoudront, lorsque celui-ci deviendra fort, en s'amalgamant dans le Bektachisme, tout comme les autres confréries de derviches hétérodoxes[10].

Le Akhisme fut sans doute originaire de pays iraniens. Nous trouvons le terme « Akhi » utilisé au XIIème siècle par Nizami de Gandjè

---

[7] I. Mélikoff, *Un document Akhi du XIIIème siècle, Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen*, Res Orientales VI, 1994, pp. 263–275.

[8] *Nechri*, éd. Unat, pp. 190–193, éd. Taeschner, p. 52. Voir aussi Fr. Taeschner, E.I., 1960, s.v. *Akhi*.

[9] I. Mélikoff, *Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.

[10] F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, pp. 116–123.

(né vers 1141). Le poète azerbaïdjanais était en relation avec les Akhis[11].

Nous ne nous égarerons pas dans les origines iraniennes pré-islamiques des sociétés masculines[12], bien que nous ne puissions négliger l'élément iranien qui s'est cristallisé en Selmân-i Farsî, quatrième patron des Akhis, qui est entré dans le cérémonial des Bektachis. La place privilégiée occupée par Selmân-i Farsî dans la Futuvvet, ainsi que les raisons de son importance, ont été étudiées dans l'article devenu classique, de Louis Massignon, *Selmân Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*[13]. Il se trouve à la base des initiations artisanales.

Les corporations de métiers ont proliféré au XIIIème siècle, en même temps que les confréries soufies. Corporations et confréries ont été en étroits rapports. Les deux organisations étaient fondées sur leurs *isnâd* et leurs *silsile*, chaînes de transmission de pouvoirs et chaînes d'initiation. On a discuté sur l'antériorité de l'une ou de l'autre de ces institutions : elles avaient en commun leur côté mystique et initiatique.

A la base des initiations artisanales, il y avait Selmân-i Farsî qui fut le premier des *Maulâ*, compagnons non-arabes du Prophète. C'était l'époque où il fallait être arabe pour être respecté. Selmân-i Farsî était barbier et aussi circonciseur : c'est lui qui circoncit Hasan et Hüseyn. Or, c'étaient des métiers décriés. Il devint donc le protecteur des humbles, de ceux qui exerçaient des métiers déconsidérés, comme les barbiers, les tanneurs. Il fut le patron des gens de métiers.

D'après la tradition, il est le quatrième patron des Akhis : *Cebra'il* (l'archange Gabriel) rasa et initia Muhammed ; celui-ci rasa et initia Ali ; Ali rasa et initia Selmân. Selmân fut l'initiateur des dix-sept compagnons fondateurs des corporations musulmanes. Il devint donc le patron de tous les gens de métiers : toutes les corporations remontent à Selmân-i Farsî.

Son apparition chez les Bektachis est liée à leurs rapports étroits avec les Akhis.

Nous avons vu que les Akhis apparaissaient dans le Vilâyetnâme de Hadji Bektach : Akhi Evran, le saint de Kirchehir, qui fut le patron de la Corporation des Tanneurs, est décrit comme étant un compagnon et un ami de Hadji Bektach. Il en est de même pour Edebali qui, d'après le *Menâkibu'l-Kudsiyye*, fut le compagnon de notre saint.

---

[11] Alessandro Bausani, *Storia della litteratura persiana*, Milano 1960, p. 641.

[12] Voir Stig Wikander, *Der arische Männerbund, Studien zur indo-iranischen Sprach und Religionsgeschichte*, Lund 1938.

[13] *Opera Minora* I, pp. 443–483.

Cheykh Edebalı qui devint un personnage riche et puissant, fut un Akhi de haut rang. Plusieurs membres de sa famille appartenaient à cette corporation[14].

Il y a des similitudes sensibles dans la cérémonie d'initiation des Akhis et celle des Bektachis. Durant la cérémonie d'initiation des Akhis, le novice est rasé, coiffé d'un *Tac* (couvre-chef) en feutre blanc, ceint d'une ceinture (*şedd*) ; on lui donnait à boire le *şerbet*, une coupe (d'eau salée) bue à la ronde, on le revêtait d'un pantalon (*şalvar*)[15].

L'initiation des Bektachis comporte le couvre-chef (*tac*), la ceinture (*şedd*), le *şerbet*, la coupe bue à la ronde, mais à la place du *şalvar*, le novice est revêtu du *hırka*, « froc », qui a une valeur initiatique. Dans le Vilâyetnâme, le novice est également rasé. On lui donne le *çırağ*, « chandelle », *'alem* (bannière) et le *sofra* sur lequel il prendra ses repas. On trouve parfois l'octroi d'une arme symbolique : chez les Bektachis, il s'agit de l'épée de bois (*bâtın kılıç*) « l'épée invisible » qui sert à combattre les passions. C'est la petite *Gaza*, par opposition à la grande Gaza, la « Guerre Sainte » que le Gazi fera aux ennemis de la foi.

Le Roman de Abu Muslim décrit l'initiation du héros épique en rêve. C'est le Prophète lui-même qui initie le Champion des Abbassides : il le revêt d'un couvre-chef, la « Tiare de la Bonne Fortune », d'un froc, le « Froc de la Miséricorde », et le ceint de la « Ceinture de la Majesté ». Il lui octroie également une arme : la « Hache » qui deviendra son emblême[16].

C'est grâce aux Akhis que le culte de Selmân-i Farsî a pénétré chez les Bektachis. Son nom est cité dans les légendes. Il y en a une qui est souvent évoquée dans les *nefes* par les poètes bektachis et que chaque Bektachi connait bien : Selmân enfant, se baignait dans un lac. Un lion assis sur la rive, près de ses vêtements, empêchait l'enfant de sortir de l'eau. Un cavalier mystérieux apparut et chassa le lion. Selmân cueillit un narcisse sur les bords du lac et le donna à son sauveur. Plusieurs années plus tard—dans les légendes, la notion du temps est effacée—Selmân rencontra Ali qui lui rendit ce narcisse. Il comprit alors qui avait été son sauveur et à qui il avait tendu la fleur.

Mais c'est surtout à la cérémonie du *Ayin-i Cem* que le nom de Selmân-i Farsî est rattaché.

---

[14] Cf. ci-dessus, pp. 97–98 et notes 141, 142.

[15] Sur le cérémonial du *Şedd*, voir H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad al-Taufiq*, Berlin 1913, pp. 123 sq.

[16] Voir notre *Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan*, pp. 97–98.

Cette cérémonie est la répétition sur terre du Banquet des Quarante qui eut lieu dans l'au-delà, en dehors du Temps. Muhammed, pendant le *Miradj*, arriva au Banquet des Quarante. Il demanda où il se trouvait. Ali, qu'il ne reconnut pas, car c'était le Ali céleste, prééternel, lui répondit : « Nous sommes les Quarante et les Quarante sont un ! » Et aussitôt, il se coupa la main et le sang apparut sur la main de chacun des Quarante. Mais le Prophète ne compta que trente-neuf personnes et s'en étonna. Il vit aussitôt apparaître une main ensanglantée : c'était celle de Selmân qui était allé mendier[17], à la façon des derviches *Kalender* qui étaient mendiants et errants. Il revint avec un seul grain de raisin. C'était tout ce qu'il avait pu récolter. Alors, le Prophète écrasa ce grain de raisin et en tira le vin qui enivra les Quarante. Le Prophète en ayant bu, entra en extase et se mit à tourner. Son turban tomba à terre et se divisa en quarante morceaux. Chacun des membres du Banquet se ceignit la ceinture et les Quarante prirent part au premier *Sema'* en se mettant à tourner.

Puisque nous décrivons le *Ayin-i Cem*, il convient d'ajouter que le *Sema'* est une danse circulaire autour d'un centre. Elle fait partie des rites chamaniques. Chez les Bektachis, le *Sema'* imite le vol de la grue cendrée, *turna*, oiseau solaire qui est un des symboles de Ali. C'est une réminiscence du « vol magique » et des pouvoirs ornithologiques du Chaman.

Les principes du cérémonial initiatique de la *Futuvvet* se trouvent décrits dans les *Futuvvetnâme*, recueils de règles pratiques observées par les différentes corporations[18].

Arrêtons-nous sur le récit de l'initiation de Ali. C'est une tradition purement chiite. Nous la trouvons racontée dans la *Futuvvetnâme de Şeyh Hüseyn*, composée sous le règne de Mehmed II (1451–1481) et qui a été éditée par A. Gölpınarlı[19].

---

[17] P. Parsa, « money gathering from the crowd » (Redhouse). A l'origine des confréries populaires, il y a les derviches mendiants et errants, *Kalender* ou *Abdal*.

[18] Voir A. Gölpınarlı, *Islam ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları*, Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası XI, Istanbul 1953, pp. 3–354. Résumé en français : *Les organisations de la Futuvvet dans les pays musulmans et turcs et leurs origines*, Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul XI, pp. 5–549. Fr. Taeschner, *Islâm ortaçağında Futuvva (Fütüvvet) teşkilâtı*, Istanbul Üniversitesi iktisat fakültesi mecmuası XV, Istanbul 1955, pp. 1–39. Voir aussi les articles de Fr. Taeschner et A. Gölpınarlı cités dans la bibliographie de notre « Abu Muslim ».

[19] *Şeyh Seyyid Gaybioğlu Şeyh Seyyid Hüseyn'in « Fütüvvet-Nâme » si*, Istanbul Üniversitesi iktisat fakültesi mecmuası XVII, Istanbul 1960, pp. 27–72.

Cette cérémonie fait suite à l'acte d'investiture par lequel le Prophète reconnut Ali pour son successeur et qui eut lieu à Gadir-Humm, au retour du Pèlerinage de l'Adieu, trois mois avant la mort de Muhammed. Ce même jour, dans la tente de Fâtima, devant dix-sept personnes, le Prophète ceignit le *Şedd* à Ali. Puis, par ordre de Muhammed, Ali fraternisa de la même manière avec les dix-sept personnes présentes à la cérémonie. La première à qui il ceignit le *Şedd* fut Selmân-i Farsî.

Après la cérémonie, le Prophète prépara de ses propres mains le mets rituel, le *Helvâ*, qu'il partagea entre les dix-sept compagnons nouvellement initiés, après avoir prélevé une partie qu'il donna à Selmân-i Farsî pour être portée à Hasan et à Hüseyn, à Médine[20].

Le nom de Selmân-i Farsî se trouve mentionné dans la plupart des traditions initiatiques. Il est toujours évoqué lors de la préparation du mets rituel, la cuisson du *Helvâ*[21].

Au sujet d'une coutume des Corporations de Métiers, passée aux Alevis : Musâhib « Frère de l'Au-delà »

Il convient de faire place ici à une coutume dont l'origine provient sans doute des corporations des Akhis : celle du *Musâhib* ou *Ahiret kardeşi*, « frère de l'au-delà ».

Cette coutume qui est très importante chez les Alevis, mais qui n'existe pas chez les Bektachis, peut être définie comme une fraternité religieuse entre deux hommes qui ne sont pas apparentés par le sang, mais qui a été consacrée par des rites.

J'aurai à revenir sur cette coutume dans un autre chapitre, dans lequel je traiterai des particularités kurdes, car elle existe aussi bien chez les Kurdes que chez les Turcs, ce qui pourrait s'expliquer par une origine indo-iranienne, comme le supposait le grand savant Stig Wikander[22].

Je ne parlerai ici que des rapports que cette coutume peut avoir avec les corporations des Akhis.

Chaque Alevi doit avoir un *Musâhib*, sans quoi il ne peut prendre part à aucune réunion. Le rite du *Musâhib* est une obligation pour

---

[20] A. Gölpınarlı, *Şeyh Seyyid Hüseyn'in « Fütüvvet-Nâme » si*, pp. 35, 56, 79–86.

[21] I. Mélikoff, *Le rituel du Helvâ. Recherches sur une coutume des corporations de métiers dans la Turquie médiévale*, Der Islam vol. 39, 1964, pp. 180–191.

[22] I. Mélikoff, *Recherche sur une coutume des alevis : Musâhib « Frère de l'Au-delà »*, dans *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 95–103. Voir ci-dessous p. 110 et note 12.

les Alevis. Les deux garçons qui veulent devenir *Musâhib* doivent avoir leurs liens consacrés par une cérémonie religieuse.

On trouve chez les anciens Turcs et les Mongols une coutume de fraternité de sang qui s'appelle *anda* et qui est mentionnée dans le *Oghuznâme* de Rachideddin, ainsi que dans l'*Histoire secrète des Mongols*[23]. Le mot *anda* a donné naissance à *and*, terme qui se trouve chez Mahmûd al-Kachgârî[24], dans le sens de « serment ». Ce terme existe toujours en turc, de même que *and içmek*, « boire le serment », qui rappelle la coupe que buvaient les deux hommes qui devenaient *kan kardeşi*, « frère de sang ». La coutume du « frère de sang » existe toujours en Anatolie, mais elle n'est pas identique au *Musâhib*.

Par contre, on trouve une coutume comparable à celle de *Musâhib* racontée par Mahmûd al-Kachgârî : chaque marchand et chaque artisan avait un associé appelé *biste*[25].

J'ai déjà mentionné que le türk oriental *bistä*, comme me l'avait fait remarquer Stig Wikander, proviendrait de l'avestique *havishta* qui signifie « frère » ou « associé ». Chaque marchand avait un *bistä*. Le berceau de l'avestique était le Kharezm et la turquisation du Kharezm était déjà très avancée au temps où Mahmûd al-Kachgârî écrivait son *Divanü Lûgat-it-Türk*.

« *In Indo-Iranian*, me disait Stig Wikander, *the list of social duties ends with a religious sanction of the system* ». (En Indo-Iranien, la liste des obligations sociales devait obligatoirement recevoir une approbation religieuse du système).

Il me fit remarquer que la coutume du *biste*, « frère » ou « associé », pouvait être rapprochée du *Musâhib* et que cette coutume existait également dans les corporations artisanales et marchandes. Chaque marchand avait un « frère » ou « associé ».

Or, la corporation des Akhis, en Anatolie, avait un encadrement religieux, comme toutes les corporations relevant de la Futuvvet. Il y avait un parallélisme entre les corporations de métiers et les ordres de derviches. La corporation des Akhis avait des rapports étroits avec le Soufisme hétérodoxe[26].

---

[23] Karl Jahn, *Die Geschichte der Oguzen des Rasid al-dîn*, Vienne 1969, pp. 58–59 ; A. Zeki Velidi Toğan, *Oğuz destanı : Reşideddin oğuznâmesi*, Istanbul 1972, pp. 65–67 ; W.A. Heissig, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Düsseldorf-Köln 1981, pp. 96, 117.

[24] *Divanu-Lûgat-it-Türk*, trad. Besim Atalay, I, pp. 42, 459.

[25] Voir ci-dessus chapitre 1, pp. 3–4 notes 11–12.

[26] Fr. Taeschner, *Der Antheil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals*, Der Islam XXIV, Berlin et Leipzig 1937, pp. 43–74 ; Neset Çagatay, *Bir türk kurumu olan Ahilik*, Ankara 1974, pp. 17–19.

C'est sans doute à travers les corporations des Akhis que la coutume du *Musâhib* est devenue un rite religieux.

Le rite qui consacre deux *Musâhib* répète une cérémonie mythique qui a eu lieu dans l'au-delà, en dehors du Temps : lorsque le monde fut créé, Cebra'il ceignit la ceinture à Adam et ils devinrent *Musâhib*. Durant le Cycle de l'Islam, le Prophète serra Ali contre sa poitrine en le faisant entrer dans sa chemise, de façon à ce que les deux corps se touchent, et il lui ceignit les reins d'une ceinture, comme Cebra'il l'avait fait pour Adam. Ils devinrent *Musâhib*.

Durant la cérémonie d'investiture des Akhis, on ceignait d'une ceinture les reins d'un nouvel adepte. La coutume de ceindre les reins, de même que celle du *Musâhib*, proviennent du cérémonial des Akhis.

* * *

Comme nous avons pu le voir, les corporations de métiers étaient travaillées par des courants chiites : rattachement à Ali, le *Fetâ* par excellence, à Selmân-i Farsî, le protecteur des humbles, patron des gens qui exerçaient des métiers discrédités : barbiers, tanneurs, etc. . . . Ces courants étaient d'autant plus forts que les compagnonnages semblent être issus des pays iraniens où les traditions corporatives étaient anciennes.

Les liens existant entre les corporations et les confréries influencèrent l'impact chiite sur ces dernières.

Bien que dans les textes hagiographiques d'Anatolie, l'appartenance à une doctrine déterminée ne soit pas nettement marquée—comme nous l'avons vu, on trouve dans le proche entourage de Baba Ilyas, des prénoms incompatibles avec le Chiisme, tels Ömer ou Osman—les relations entre les corporations et les confréries firent bientôt apparaître des tendances chiites. Celles-ci se limitèrent d'abord à la vénération pour Ali, l'amour pour la Famille du Prophète, la piété envers les martyrs de Kerbelâ, attitudes qui ne sont pas ouvertement hostiles à la foi islamique.

Mais bientôt, une nouvelle influence, plus pernicieuse, issue elle aussi de pays iraniens, viendra renforcer ces tendances et leur donner une impulsion définitive. Il s'agit des doctrines hurufies, propagées par les disciples de Fazlullah d'Astarabad.

Le Hurufisme

Celui qui enseigna et propagea le Hurufisme, doctrine cabalistique basée sur la divinisation des lettres de l'alphabet, fut Fazlullah Na'imi Tabrizî Astarabadî, surnommé Al-Hurufî. Il était né à Astarabad, en 1339/1340. Selon certaines sources, son père aurait été artisan : un cordonnier nommé Abu Muhammed Tabrizî. Fazlullah se prétendait Seyyid, ce qui est habituel pour quelqu'un qui voulait propager un message et qui cherchait à se donner des lettres de noblesse. Son aïeul, à la huitième ou neuvième génération, aurait été Muhammed al-Yamanî. Il se prétendait donc issu d'une famille originaire du Yemen qui était un centre d'hétérodoxie.

Fazlullah était un érudit : il écrivait facilement en vers et en prose. Sa vie fut marquée par une expérience visionnaire précoce : il avait le don de recevoir des révélations et d'interprêter les rêves.

Attiré très tôt par le Soufisme, il s'attacha à l'âge de dix-huit ans, à un maître qui fut vraisemblablement un chiite isma'ilien, car les sources mentionnent ses liens avec l'Isma'ilisme.

A l'âge de trente-deux ans, après avoir accompli son initiation à la voie mystique, il aurait adhéré à un ordre de derviches errants. Il aurait accompli le Pèlerinage à La Mecque, puis il se serait rendu au Kharezm. C'est à Tabriz en 1376 que lui fut révélée sa mission prophétique et la signification ésotérique des lettres de l'alphabet, au cours de trois jours et de trois nuits d'extase. Il se serait alors retiré dans une caverne pour une période de méditation.

En 1386, il commença sa prédication, après avoir reçu d'un vieux derviche la révélation de la manifestation de Dieu en sa personne. Il composa alors son principal ouvrage, le *Djavidannâme*, « Livre de l'Eternité », où il exposait son système religieux.

Il prêcha d'abord au Khorassan, en Irak, en Azerbaïdjan, mais il se fixa à Bakou dont il fit le centre de sa prédication, et il y resta jusqu'à sa mort. C'est dans le royaume de Chirvan, dont la capitale était Chemakhi, qu'il trouva ses principaux disciples. Sa doctrine eut beaucoup d'adhérents, surtout en Azerbaïdjan, en Asie Centrale, parmi les Turcs. Ses biographes, Makrizi, Sohrabi et d'autres, soulignent l'extension du Hurufisme parmi les peuples non-arabes, surtout les Turcs.

C'est peut-être à cause de son désir de gagner à sa doctrine le redoutable Timur-Leng qu'il courut à sa perte. Celui-ci réunit à Samarcande un conseil d'Ulema qui émirent une *fetva* condamnant Fazlullah à mort.

Dans son *Hwabnâme*, « Livre du Sommeil », écrit pendant son incarcération, il raconte comment il eut un rêve prémonitoire, pendant son séjour à Chemakhi, chez le Kadi Bayezid. Il partit aussitôt pour Astarabad, mais il fut arrêté en cours de route, par ordre de Miranchah, le fils de Timur-Leng, qui gouvernait l'Azerbaïdjan, et enfermé dans la forteresse d'Alindjak (act. Alindja), près de Nakhtchevan.

Il fut condamné pour hérésie et exécuté en 1394, le sixième jour de Zu'l-ka'da. Il avait cinquante-six ans.

Par application de la sentence, son corps fut traîné par les pieds à travers la ville, puis récupéré par ses disciples qui l'enterrèrent. Son tombeau, à Alindjak, appelé *Maktelgâh*, « lieu du martyre », devint un centre de pèlerinage et fut vénéré comme celui d'un martyr.

Dans sa prison, il écrivit deux *Vasiyetnâme*, « Testament ». L'un est un adieu à sa famille, ses enfants et ses disciples, l'autre est dédié à sa fille, Mahdumzâde. Il se compare à l'Imam Hüseyn et le Chirvan à Kerbelâ.

> De toute ma vie, je n'ai pas eu un seul ami dans le Chirvan,
> Je suis le Hüseyn du Temps,
> Mes ennemis sont Yezid et Chimr,
> Ma destinée est le Achura,
> Et le Chirvan est mon Kerbelâ.

Après sa mort, on composa, sur le modèle des « Lamentations pour Kerbelâ », des « Pleurs pour Fazlullah »[27].

Les fondements de sa doctrine sont développés dans ses ouvrages, principalement le *Djavidannâme*. Ils furent ensuite commentés et propagés par ses disciples.

Les Hurufis étaient des ascètes. Ils s'habillaient de blanc et portaient des bonnets de coton blanc.

La doctrine enseignée par Fazlullah est le Panthéisme sous sa forme mystique et l'Anthropomorphisme. Elle repose sur le *Djafr*, la science des lettres, qui était connue depuis l'Antiquité et qui tire ses racines à la fois du monde sémitique et de l'antiquité grecque. Elle est représentée dans le Livre de Daniel et dans les écrits qui lui sont attribués.

La mystique des lettres eut un essor particulier dans le monde chiite, pour lequel Ali était considéré comme l'Etre Parfait et comme celui qui détient le sens caché des Ecritures. Les Chiites font reposer

---

27 Pour la vie et les oeuvres de Fazlullah, nous nous sommes servi de l'excellent ouvrage de Z. Kuli-zâde, *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdžane*, Bakou 1970.

cette croyance sur un *hadith* apocryphe qui fait dire au Prophète : « Je suis la Cité du Savoir et Ali en est la Porte[28]. »

On trouve ce *hadith* souvent reproduit sur les calligraphies qui ornent les murs des *tekke* et les maisons des Bektachis.

Selon la tradition chiite, la Science des lettres remonte au sixième Imam, Dja'far al-Sâdik (m. 147/865) qui en aurait obtenu la connaissance par un livre mystérieux appelé *Al-Djafr*, qui lui aurait été transmis par Ali et lui aurait permis de prédire l'avenir. Plusieurs livres de divination et d'exégèse mystique lui sont attribués[29].

La spéculation sur les lettres de l'alphabet arabe se trouve formulée dans le *Livre de la Balance* de Djâbir ibn Hayyân, alchimiste et soufi, qui aurait été un disciple de Dja'fer al-Sâdik. Dans ses écrits, Djâbir prétend avoir reçu sa science de son maître. Mais aucune source ne mentionne Djâbir ibn Hayyân parmi les disciples de Dja'fer al-Sâdik. D'autre part, il a été démontré que les origines de ses théories arithmologiques et métaphysiques remonteraient à l'antiquité grecque, notamment aux néo-Pythagoriciens, et aux spéculateurs chiites du *Djafr*[30].

Dans la mystique musulmane, la sainteté des lettres, symbolisée par le *Kalam* et la *Tablette*, figure dans le Coran (LXVIII, 1 ; LXXXV, 22). La mystique des lettres était connue de Mansûr al-Halladj et de Nasir-i Hosrau[31].

Muhyi al-Din al-Arabî (1165–1240) a contribué au développement du *Djafr*, notamment dans son *Miftan al-Djafr al-Djâmi'*[32].

S'inspirant d'Ibn Arabî et des auteurs persans isma'iliens, Fazlullah a repris cette science en la poussant à l'extrême et lui a donné une forme originale[33].

La science des lettres repose sur l'interprêtation cabalistique : le Verbe divin, attribut de l'Essence divine, est la source émanatrice du texte sacré, le Coran. Le *lam-elif* remplace dans le Coran les quatre

---

[28] *Ana madinet al-'ilm wa 'Ali bâbu-hu.*

[29] E.I.², s.v. *Djafr* (art. de T. Fahd).

[30] E.I.², s.v. *Djâbir b. Hayyân* (art. de P. Kraus et M. Plesner) ; Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân : contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, II, Le Caire 1942 (*Jâbir et la science grecque*).

[31] A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, Istanbul 1969, pp. 147–151 ; *ibid.*, *Hurûfilik metinleri kataloğu*, Ankara 1973, pp. 16–17.

[32] E.I.², s.v. *Djafr* ; T. Fahd mentionne quelques manuscrits de cette oeuvre : Istanbul-Hamidiye, Ism. Ef. 280 ; Paris 1669, etc. . . .

[33] A. Gölpınarlı *Türkiye'de mezhepler, loc. cit. ; ibid., Hurûfilik metinleri kataloğu, loc. cit.* Sur les rapports du Hurufisme avec l'Isma'ilisme, cf. Cl. Huart, *Textes relatifs à la secte des Houroufis*, Gibb Memorial Series, IX, Leiden-Londres 1909, p. XIII ; H. Massé, *L'Islam*, (9ᵉ éd), Paris 1966, p. 164.

lettres supplémentaires de l'alphabet persan. Les lettres sont le symbole de l'écriture, de la parole, de la raison. Elles sont le Logos, le Verbe divin. Les trente-deux lettres de l'alphabet persan sont les attributs de l'Unité divine. Elles se manifestent dans le visage, le corps et l'âme de l'homme.

Fazlullah retrouve l'Unicité de la Création dans chaque lettre et les trente-deux lettres ne sont en réalité qu'une seule.

Chaque lettre est formée de quatre éléments : terre, air, eau et feu. L'homme est un microcosme qui contient en lui le macrocosme. Le fondement de la doctrine hurufi, c'est la divinisation de l'homme. La Création a trouvé sa Perfection dans la création de l'homme. Dieu ne doit pas être cherché ailleurs que dans l'homme : le trône de Dieu, c'est le coeur humain. Mais Dieu ne s'incarne dans l'homme que lorsque celui-ci a atteint les étapes les plus hautes de la perfection et celle-ci ne s'obtient que par le sacrifice de soi et les souffrances du martyre. D'où l'exaltation de ces souffrances, ainsi que la vénération et le culte des martyrs. Hüseyn est le prototype du martyr : on le vénère, comme on vénère les martyrs de Kerbelâ, et aussi les Imams, tous morts de mort violente. Ils symbolisent l'injustice, l'oppression, les victimes de la tyrannie. En adorant Hüseyn, on rend un culte à tous ceux qui sont morts injustement, de mort violente : Mansur al-Halladj, Nesimî, Pir Sultan Abdal.

Mais si l'âme ne parvient pas à atteindre la connaissance de soi qui mène à la connaissance de Dieu et à la Perfection, alors elle repartira ignorante, comme elle est venue. Ceci est exprimé dans un verset du Coran que les Soufis considèrent comme la Clef de la Connaissance ésotérique et la Porte des Mystères. C'est la Sourate XVII, « le Voyage nocturne », verset 72 (ou 74) : « Celui qui a été aveugle dans ce monde, sera aveugle dans l'autre ». D'où les allusions fréquentes au « Sommeil de l'Insouciance » et au « Réveil à la Connaissance ». Pir Sultan Abdal, un des sept grands poètes bektachis, l'a chanté dans un *nefes* célèbre : *Uyur idik uyardılar*, « Nous étions endormis, on nous a réveillés »[34].

Cette recherche de la Perfection par la souffrance physique, afin de mieux se libérer de son corps et d'intégrer en soi la divinité, ou plutôt de s'intégrer à la divinité, trouvera sa plus haute expression chez le plus célèbre des disciples de Fazlullah, Seyyid Imadeddin

---

[34] Pir Sultan Abdal, un des sept plus grands poètes bektachis, fut pendu à Sivas durant le règne de Süleyman le Magnifique (1520–1566), pour avoir fomenté une révolte de caractère socio-religieux. Il est un des martyrs vénérés par les Bektachis et les Alevis.

Nesimî, qui fut un de ses principaux propagandistes et probablement aussi le gendre du Maître. C'est à lui qu'est dû l'essor du Hurufisme en Anatolie et en Roumélie. Et c'est à cause de lui et de quelques autres, que cette doctrine décriée et persécutée après la condamnation et l'exécution de Fazlullah, a survécu en Turquie où elle est devenue partie intégrante du Bektachisme.

Nesimî compte parmi les sept principaux poètes bektachis et parmi leurs saints.

On a longtemps cru que Nesimî était un Turc d'Irak, originaire d'un village près de Bagdad d'où il aurait tiré son nom. Nous savons maintenant, grâce aux découvertes faites à Bakou par des savants azerbaïdjanais, qu'il naquit dans un village du même nom, situé près de Chemakhi, vers 1370[35].

Comme Fazlullah, il était très lettré, parlait et écrivait en turc, en persan et en arabe. Il fut d'abord disciple du Cheykh soufi Chibli, puis il rencontra Fazlullah, après l'installation de celui-ci à Bakou. Dès lors, dans ses poèmes, il ne cessa d'exalter son maître spirituel. Il écrivit d'abord sous le pseudonyme de Hüseynî, Seyyid Hüseynî, puis, ayant adhéré au Hurufisme, sous celui de Nesimî.

Nous avons des raisons de croire qu'il était le gendre de Fazlullah, car dans son deuxième *Vasiyetnâme*, écrit dans sa prison, le maître lui ordonne de quitter Bakou avec sa fille cadette, le climat y étant devenu trop dangereux, et d'aller révéler sa doctrine de par le monde. Nous trouvons des allusions à ces faits également dans les poèmes de Nesimî[36].

La fille de Fazlullah, Mahdumzâde, fut mise à mort à Tabriz en 1427 avec cinq cent Hurufis, par ordre de Djihânchah, et leurs corps furent brûlés. Ce furent là quelques-unes des victimes de la répression qui sévit après la mort du maître.

Nesimî propagea activement le Hurufisme dans différents pays :

> Fazlullah devint l'Ami, qu'ai-je besoin d'un nouvel ami ?
> Nesimî est l'humble esclave du dieu Fazl :
> Fazl est dieu, Fazl est dieu, notre créateur.[37]

---

[35] Z. Kuli-zâde, *op. cit.*, pp. 149–197. Les principaux ouvrages consacrés à Nesimî, parus à Bakou, sont les suivants : *Imadeddin Nesimi : magaleler medjmuesi* (réd. M. Guluzade, S. Huseynova), Bakou 1973 ; *Imadeddin Nesimi—seçilmiş eserleri* (réd. Halil Jusifov), Bakou 1985 ; *Imadeddin Nesimi—eserleri* (réd. Hamid Arasly), 3 vol., Bakou 1973. On peut lire aussi en français : *Imadeddin Nassimi, Poésie*, traduit par Alexandre Karlovski, Moscou 1973 ; H. Arasly, *Imadeddin Nassimi* (*vie et oeuvre*), Bakou 1973.

[36] Hamid Arasly, *Imadeddin Nassimi* (*vie et oeuvre*), pp. 10–11.

[37] Z. Kuli-zâde, *op. cit.*, p. 151.

Cependant, Nesimî est allé au Hurufisme en partant du Soufisme. Ce qu'il enseigne, c'est le *Vahdet al-Vucud*, « l'Unicité de l'Etre », doctrine d'inspiration néo-platonicienne et gnostique, qui repose sur l'Amour uiversel et qui fut élaborée par Muhyi al-Din al-Arabî et ses successeurs[38].

Contrairement à Fazlullah, il ne se sert pas de l'alphabet comme base de sa doctrine, mais de l'Amour. Au centre de la Création, il y a Dieu qui donne à l'homme sa Lumière. L'homme se rapprochera et s'unira à Dieu à travers le sacrifice et le perfectionnement de soi. Le but suprême, c'est la dissolution en Dieu :

> Je suis devenu le néant absolu,
> avec Dieu, je suis devenu Dieu.
> . . . Il n'y a pas de doute : je ne fais qu'un avec Dieu
> qui n'a pas d'égal.
> Je suis à la fois l'Essence Primordiale et ses Attributs[39].

Cependant, Nesimî ne fait pas monter l'homme vers Dieu, il fait descendre Dieu sur terre :

> O Nesimî, ton visage est la manifestation du visage de Dieu[40] !

L'âme est sans cesse en mouvement et se réincarne dans une multitude de corps différents : d'abord minéral, ensuite végétal, puis animal, et enfin l'homme. L'étape finale, c'est son union à Dieu :

> Connais-toi toi-même, afin de connaître Dieu !

« Se connaître soi-même » : *kendini bilmek*, c'est l'un des fondements de l'enseignement des Bektachis. En effet, en se découvrant soi-même, l'homme découvrira sa nature divine et sa divinité.

Pour Nesimî, le Hurufisme c'est la divinisation de l'homme. Cela deviendra plus tard, sous l'influence de Nesimî et des autres propagandistes de la doctrine de Fazlullah, la caractéristique du Hurufisme turc qui deviendra partie intégrante du Bektachisme. Les dogmes hurufis de la divinisation des lettres peuvent être découverts et étudiés à l'intérieur du Bektachisme. Une iconographie hurufie ornait les murs des *tekke*, et jusqu'à nos jours, on peut la voir dans les maisons des Bektachis, de même que dans leurs nombreuses publications. En

---

38 G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane—aspects et tendances—expériences techniques*, Paris 1986 (4e éd.), pp. 57–60, 83–84, 88.
39 Z. Kuli-zâde, pp. 154, 160.
40 *Ibid.*, p. 164.

Turquie, on ne peut séparer le Hurufisme du Bektachisme : les deux sont inextricablement liés.

On ne peut cependant pas affirmer, comme le faisait Hasluck, que le Bektachisme ne dut son existence qu'au Hurufisme propagé par les disciples de Fazlullah d'Astarabad[41]. Même s'il a été influencé par le Hurufisme, le Bektachisme n'en garde pas moins toute sa spécificité.

C'est à Alep que Nesimî rencontra son destin de martyr, en 1417. Si sa vie est relativement peu connue, son exécution a été souvent racontée, car elle a impressionné le monde par son horreur : il a été écorché vif. Selon une tradition encore vivante en Azerbaïdjan où elle a inspiré une très belle pièce de théâtre du poète et dramaturge contemporain Bakhtiyar Vahabzâde, *Feryâd*, « Complainte », un jeune homme chantait un ghazel de Nesimî dans le bazar d'Alep. Il fut arrêté pour blasphème. Souhaitant épargner son maître, il se prétendit l'auteur du ghazel et fut condamné à mort. Nesimî se présenta sur le lieu de l'exécution et revendiqua la paternité du poème. Il fut arrêté, accusé d'hérésie, et les ulemas le dénoncèrent au sultan mamelouk Mu'ayyed, à un moment où celui-ci sévissait contre les Turcomans du Mouton Noir dont la capitale était Tabriz. Cela expliquerait la cruauté de la sentence. La légende veut que pendant tout le temps que dura son supplice, Nesimî n'ait pas faibli un seul instant, qu'il n'ait pas cessé de proclamer : *Ana'l Hakk*, « Je suis le Dieu de Vérité », et de réciter des vers. Aussi est-il devenu pour les Turcs un Mansûr al-Halladj national.

Le Hurufisme peut être considéré comme appartenant aux mouvements socio-religieux qui ont perturbé le Khorassan et l'Asie Centrale et qui ont eu des échos en Anatolie, pendant les XIIIème, XIVème et XVème siècles. La révolte de Cheykh Bedreddin, au XVème siècle, appartient à ce courant[42]. Ces mouvements devaient se poursuivre en Asie Mineure par une longue série de révoltes connues sous le nom de *Djelâli Isyanları*[43]. Nous trouvons dans tous ces mouvements les mêmes caractéristiques : insurrections populaires ou artisanales, sous

---

[41] Cf. ci-dessus, p. 52 et note 2.

[42] Kuli-zâde, pp. 49–54 (« Terrain socio-économique du Hurufisme »).

[43] Nom donné à une série de révoltes économico-sociales qui se sont produites durant tout le XVIème siècle et au début du XVIIème, et qui avaient les mêmes caractéristiques. Cf. Halil Inalcık, *The Ottoman Empire—The classical age*, New York-Washington 1973, pp. 50–51 ; *Histoire de l'Empire Ottoman*, publié sous la direction de Robert Mantran, Paris 1989, pp. 229–280 ; Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Istanbul 1932.

le couvert d'un vernis messianique, croyance commune à la manifestation divine sous forme humaine, utopie à caractère social.

Pour les Hurufis, le *Djavidânnâme* était considéré comme un nouveau Coran et le pèlerinage à Alindjak remplaçait celui de La Mecque. Ils tournaient sept fois—le chiffre sept évoquant les Sept Imams des Isma'iliens—autour du *Maktelgâh*, le tombeau de Fazlullah, et jetaient des pierres au fort bâti par Miranchah qui était appelé *Maran Chah*, « le roi des serpents ». Le *Maran Chah* était une figure très populaire des contes épiques persans.

C'est cependant en Anatolie que le Hurufisme eut le plus d'extension, grâce à certains disciples de Fazlullah, tels Mir Charif et son frère, qui allèrent porter le message de leur maître jusqu'aux rives de la Mer Noire[44]. Mais c'est surtout Imadeddin Nesimî et Mir Ali al-A'la qui contribuèrent à répandre la doctrine en Asie Mineure, ainsi que Rafi'i et, quelques années plus tard, Ferichte-Oglu.

Mir Ali al-A'la, un des principaux disciples de Fazlullah, vint en Anatolie après la mort de son maître et se réfugia dans les *tekke* bektachis[45]. Avec lui et Nesimî, le Hurufisme commença sa longue existence en Turquie, en s'intégrant au Bektachisme. Mir Ali al-A'la est l'auteur du *Istivanâme*, « Livre de la Droiture », traité hurufi qui contient des renseignements sur les principaux Hurufis de son époque et sur leurs divergences. Cet ouvrage, ainsi que le *Djavidânnâme*, sont rédigés en persan, dans le dialecte d'Astarabad. Mir Ali al-A'la appartenait au groupe hurufi appelé *Işık*[46]. Des *tekke* et des *zaviye* appartenant aux *Işık*, qui étaient considérés comme une branche des Bektachis, étaient signalés à Seyyid Gazi, en Anatolie, à Akyazili, au nord de Varna, à Filibe (Plovdiv), à Tatar Pazarı, et dans d'autres régions de l'actuelle Bulgarie. Dans les documents publiés par Ahmet Refik, il est fait mention de derviches *Işık* arrêtés à Filibe et à Tatar Pazarı, en 1572 (doc. N°41) et en 1576, toujours dans la même région (doc. N°48). Dans les deux documents, il est précisé que ces *Işık* appartenaient à la « secte hurufie »[47]. Ali al-A'la fut exécuté en 1419 et enterré près de son maître, à Alindjak.

---

[44] A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler*, pp. 155–159 ; *ibid.*, *Hurûfilik metinleri*, pp. 14–16.

[45] A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler*, pp. 155–159 ; *ibid.*, *Hurûfilik metinleri*, pp. 14–16 ; Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*, Istanbul 1340 (1924), pp. 30–49 ; F. Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara 1966, pp. 95–96.

[46] Sur les *Işik*, voir V.A. Gordlevskij, *Izbrannye sočinenija* III, Moscou 1962, pp. 213–216 (*Les Işik, leur évolution depuis l'état nomade jusqu'à leur sédentarisation dans les tekke*—en russe).

[47] Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, pp. 31–32, 36–37.

Signalons en passant que dans le *tekke* bektachi de Otman Baba (m. 1478) à Hasköy (act. Haskovo), au nord-ouest d'Edirne, et dans celui de Akyazılı Ibrahim Baba qui fut son disciple et dont le sanctuaire est encore visible à Batova (act. Dobrovichte), au nord-est de Varna, il y avait sept *hızmet* (offices), sept *post* (peaux de mouton servant de siège aux officiants), sept *dem* (« souffle », mais aussi « coupe » de vin ou de raki bue pendant la cérémonie). On peut donc en déduire que ces deux sanctuaires étaient rattachés au Chiisme isma'ilien, comme le fut le Hurufisme.

Rafi'i, disciple et *halife* de Nesimî, fut un de ceux grâce auxquels le Hurufisme pénétra en Anatolie. Il écrivit en 811/1408–09 un *mesnevi* en turc, le *Beşaretnâme*, « Livre de l'Annonciation », inspiré par le *Arşnâme*, « Livre du Trône » de Fazlullah. Il écrivit aussi le *Gencnâme*, « Livre du Trésor ». Il est enterré à Preveza, en Grèce[48].

Un des plus connus des Hurufis turcs fut Ferichte-oglu ou Firichtâ-zâdä (Abd al-Madjid b. Farichtah Izzeddin al-Hurufî), mort à Tire en 1469. Il écrivit plusieurs ouvrages en turc, dont le *Işknâme* « Livre de l'Amour », en 1430, qui est considéré aussi important que le *Djavidânnâme* dont ce serait un condensé. Il traduisit également en turc le *Hwâbnâme*, « Livre du Sommeil » de Fazlullah. On trouve de nombreux manuscrits de Ferichta-oglu dans les bibliothèques de Turquie[49].

> « Dieu a créé le visage d'Adam de telle façon que si tu le lis,
> tu verras apparaître le nom de Fazl-i Yezdân » écrivait Ferichte-oglu.

Au XV[ème] xiècle, le Hurufisme pénétra jusque dans le palais du Sultan : Mehmed le Conquérant, dans sa jeunesse, aurait été séduit par cette doctrine que lui fit découvrir un missionnaire hurufi, mais la réaction des ulemas fut si violente que le jeune prince ne put empêcher son protégé d'être brûlé vif à Edirne en 1444[50]. Il y a aussi Bistâmî al-Hurûfî, mort en 1454, qui joua un rôle important chez les Ottomans selon A. Gölpınarlı.

---

48 A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler*, p. 157 ; *ibid.*, *Hurûfilik metinleri*, pp. 11, 21, 25, 28 ; manuscrits cités pp. 93, 95, 100, 105 ; Besim Atalay, *Bektaşilik edebiyatı*, pp. 30–49.

49 Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*, pp. 30–49 (pp. 34–38 : reproduction du visage humain représentant le nom de Fazl) ; A. Gölpınarlı, *Hurûfilik metinleri*, pp. 12–15, 25, 31, 33 (MSS cités pp. 98, 111, 114–116, 138–139) ; voir aussi I.A., s.v. *Firişteoğlu—Firiştä-zadä.*

50 Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his time*, (trad. Ralph Manheim), Princeton 1978, pp. 34–35. Le Cheykh-ül-Islam Molla Fakhreddin-i Adjemi (1436/37–1466) aurait été à l'origine de cette répression.

Süleyman le Magnifique essaya d'extirper l'hérésie hurufie de l'Empire Ottoman, mais les idées des Hurufis s'étaient déjà intégrées dans le Bektachisme.

Les Bektachis reconnaissent, dans leur littérature, sept grands poètes : Nesimî, Hata'î, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî et Virânî. Nous avons déjà parlé de Nesimî. Les deux derniers poètes cités, ont été ouvertement Hurufis.

Yeminî serait né en 1495/96. Il s'agit peut-être d'une naissance mystique, car il fut un disciple de Akyazılı Ibrahim Baba. Comme nous l'avons vu, le *tekke* de Akyazılı à Batova, près de Varna, et celui de Otman Baba à Hasköy, étaient rattachés au culte isma'ilien des Sept Imams. Avec celui de Kızıl Deli, à Kirdja Ali, près de Didymotique, c'étaient les principaux sanctuaires bektachis de Roumélie. En 925/1519, Yeminî composa un *Faziletnâmé* en turc, dans lequel il proclamait la divinité de Fazlullah dont le nom resplendit sur le visage de chaque homme.

Virânî ou Virân Abdal prend place parmi les plus grands poètes bektachis et hurufis. Avec Hata'î et Pir Sultan, il est celui dont les *nefes* sont le plus souvent chantés. Nous possédons de lui un *Divan* contenant environ trois cent *nefes* écrits en mètre *aruz*. Il était par conséquent un lettré. Il a également écrit une *risâle*, « traité », qui serait un résumé du *Djavidânnâme*[51]. Aucune source ne nous renseigne sur sa vie, mais il semble avoir vécu au XVIème siècle, car dans ses poèmes, il mentionne son affiliation à Balim Sultan et il a écrit un panégyrique de Kizil Deli, autrement dit Seyyid Ali Sultan, dont le sanctuaire, à Kirdja Ali, près de Didymotique, est encore visible.

Virânî était Hurufi et Ali-illahî. Dans ses poèmes, Fazlullah et Ali se confondent : ils représentent tous deux une seule réalité, la divinité :

> O Toi, mon Chah et mon refuge, mon Fazl-i Rahman, Ali ! . . .
> Salut, O Roi des hommes, Ali !
> Salut, O Fazl-i Yezdân, Ali[52] !

Ceci nous amène à formuler quelques caractéristiques du Hurufisme turc, tel qu'il apparait dans le Bektachisme. Ce n'est pas tant la mystique des lettres que la divinisation de l'homme. Le Panthéisme

---

[51] A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, pp. 17–19 ; Besim Atalay, *op. cit.*, pp. 30–49, 82, 88 ; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi şa'irleri ve nefesleri*, 1–2, Istanbul 1955 (2e éd.), pp. 214–227 ; Hâlid Bayrı, *Vîrânî, hayatı ve eserleri*, Istanbul 1959.

[52] Hâlid Bayrı, *op. cit.*, pp. 90–91.

prend la place de l'anthropomorphisme. Dans le Bektachisme, le *Vahdet al-Vucud*, « l'Unicité de l'Etre », qui est la base du Soufisme, adopte une forme plus matérialiste.

Le Hurufisme reste cependant toujours présent, comme l'atteste la prière des Bektachis appelée *Nokta el-Beyan*, « Point central de l'Explication » :

> Adem'den gayri Hak tâleb edersen ma'rifet-i ilâhi'den
> bî habersin . . .
>
> Si tu cherches Dieu en dehors d'Adam, c'est que tu es dépourvu de connaissance spirituelle . . .[53]

Le nom de Dieu s'inscrit sur le visage de l'homme, pourtant ce n'est plus le nom de Fazl qu'on lit, mais celui de Ali qui a pris la place de Fazl. Ali est la manifestation de Dieu sous forme humaine. Son nom est inscrit sur le visage de chaque Bektachi : le *ayn* est figuré par l'arcade sourcilière, le *lam* par la ligne du nez, le *ya* par la courbe de la moustache. D'où l'importance accordée à la moustache sans laquelle le nom de Ali deviendrait incomplet.

Les signes de la divinisation de l'homme se retrouvent dans l'iconographie bektachie, ainsi que dans leur littérature et dans les chants de leurs Achiks. Voici le début d'un célèbre poème de Hilmî Dede Baba qui fut le dernier *post-nişin* du *tekke* bektachi de Şahkulu Sultan, à Merdivenköy, près d'Istanbul. Il est mort en 1907. Son *Divan* publié en 1909, vient d'être réédité :

> Tuttum aynayı yüzüme
> Ali göründü gözüme
> Nazar eyledim özüme
> Ali göründü gözüme . . .
>
> J'ai tenu un miroir devant mon visage
> Ali est apparu à mes yeux.
> Je me suis regardé moi-même :
> Ali est apparu à mes yeux . . .

L'idéologie Kizilbach

Si le Hurufisme a eu un impact important sur l'évolution du Bektachisme, l'impulsion décisive fut apportée par l'idéologie kizilbach.

---

[53] Besim Atalay, *op. cit.*, p. 30.

Les Hurufis étaient certes considérés comme des hérétiques et persécutés : nous en avons vu des exemples dans les documents publiés par Ahmet Refik, concernant les *Işık*, au XVI[ème] siècle, qui étaient considérés comme une branche des Bektachis. Mais ces idées mirent du temps à mûrir. Elles ne furent pas assimilées dès leur apparition, au début du XV[ème] siècle. Elles firent leur chemin et s'épanouirent au XVI[ème] siècle, lorsque les Bektachis étaient déjà considérés comme des hétérodoxes. Dans la littérature bektachie, les idées hurufies apparaissent au XVI[ème] siècle, avec Yeminî et Virânî. C'est à cette époque également qu'ils inclurent Nesimî dans leur littérature.

Le développement décisif de l'hétérodoxie se produisit avec l'apparition de l'idéologie kizilbach.

Quelle que soit l'importance des poètes hurufis tels que Yeminî et surtout Virânî, elle s'efface devant celle de Hata'î dont les *nefes* font partie intégrante des cérémonies bektachies. Au début du *Ayin-i Djem*, on chante obligatoirement trois *nefes* de Hata'î dont un *Düvazdeh*, louange aux Douze Imams.

Il y eut sans doute, pendant un certain temps, une discrimination entre les Bektachis des *tekke*, installés grâce à la faveur des sultans, et les Kizilbach, rebelles et hérétiques, qui étaient désignés par des termes péjoratifs tels *Mülhid, rafizi, zındık*, « hérétique, schismatique », mais avec le temps, les hétérodoxies professées par les Bektachis, notamment leurs sympathies chiites, leur valurent la méfiance et l'hostilité du pouvoir central.

Ces hétérodoxies se firent d'abord sentir au moment de la propagande des premiers Safavides et apparurent au grand jour avec la guerre ottomano-safavide et les persécutions de Selim I (1512–1520). Le souvenir des massacres perpétrés par ce sultan dans la première année de son règne est toujours vivant dans la mémoire des Bektachis-Alevis.

Quoi qu'il en soit, dans les documents du XVI[ème] siècle, publiés par Ahmet Refik, les termes « Bektachi » et « rafizi » sont déjà synonymes.

* * *

Il n'entre pas dans le cadre du présent travail de refaire l'histoire de l'Ordre Safavide fondé à Ardebil par le Cheykh Safieddin Ishak (m. 1334). Nous nous intéresserons seulement aux idées religieuses professées par ses descendants, Djüneyd, Haydar et Chah Isma'il, ainsi qu'à leur impact sur les tribus turcomanes auxquelles ils durent leur montée spectaculaire, leurs défaites et leurs victoires, jusqu'à l'apogée

finale : la restauration de l'unité de la Perse et l'imposition du Chiisme duodécimain comme religion d'Etat. Ces faits ont été maintes fois traités par des historiens qualifiés. Il ne nous incombe par conséquent pas d'y revenir[54].

Sous le cheykh safavide Djüneyd (1447–1460), expulsé d'Ardebil par ordre du souverain Karakoyunlu Djahan Chah, maître de Tabriz, qui le remplaça par son parent Dja'fer, commença le processus de conversion d'un ordre spirituel jusqu'alors fidèle à l'Islam, en une force politique et militaire belligérante. Ceci put se faire grâce à l'adhésion de partisans, en majorité des Turkmènes nomades, dont les croyances religieuses furent exploitées par Djüneyd et ses successeurs.

La victoire finale des Safavides est due au bellicisme et au militarisme des tribus turkmènes, de culture encore chamanique, mais inspirées et mûes par une mystique chiite extrêmiste, encore élémentaire, croyant à la réincarnation et à la manifestation de Dieu sous forme humaine.

Les tribus grâce auxquelles cette déviation idéologique fut possible, venaient de l'Anatolie de l'Est, de la Syrie du Nord et de l'Azerbaïdjan. Leurs noms ont été maintes fois cités : Ustadjalu, Chamlu, Rumlu, Tekelü, Zu'l-Kadirli, Afchar, Kadjar, dont l'habitat était le Karabagh, Varsak, les Soufis du Karadjadag[55].

Après son expulsion d'Ardebil, Djüneyd qui se prétendait Seyyid, c'est à dire descendant de Ali, se mit à propager des idées chiites extrêmistes. Il se rendit à Konya, puis en Cilicie où son idéologie fut jugée indésirable. Il séjourna quelque temps à Antioche où il fréquenta les milieux hurufis, ce qui lui valut une nouvelle expulsion. Il alla

---

[54] Voici quelques-uns des ouvrages que l'on pourra consulter : Adel Allouche, *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflicts* (906–962/1500–1555), Berlin 1983 ; Jean Aubin, *Etudes safavides I : Shah Isma'il et les notables de l'Iraq persan*, Journal of the Economic and Social History of the Orient 2, Leiden 1959, pp. 37–81 ; *ibid.*, *La politique religieuse des Safavides*, dans *Le Shi'isme imamite*, Paris 1970 (Presses Universitaires de France), pp. 235–244 ; *ibid.*, *L'avènement des Safavides reconsidéré* (*Etudes safavides III*), Moyen orient et Océan indien, XVI–XIX[e] s., 5, Paris 1988 (Société d'histoire de l'Orient), pp. 1–130 ; Oktaj Efendiev, *Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'État Safavide*, TURCICA VI, 1975, pp. 24–33 ; *ibid.*, *Azerbajdzanskoe gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*, Bakou 1981 ; Erika Glassen, *Die frühen Safawiden nach Qâzî Ahmed Qumî*, Freiburg im Bresgau 1970 ; Hanna Sohrweide, *Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, Der Islam 41 (Oktober 1965), pp. 95–223 ; Faruk Sümer, *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ankara 1992 (rééd.) ; John Woods, *The Akkuyunlu—Clan, confederation, empire—a study in 15th/9th century Turko-Iranian Politics*, Minneapolis and Chicago 1976 (Bibliotheca Islamica).

[55] Cf. Jean Aubin, *L'avènement des Safavides*, pp. 10–11 ; O. Efendiev, *Gosudarstvo Sefevidov*, p. 48 ; F. Sümer, *op. cit.*, pp. 211–213.

ensuite à Trabzun puis à Diyar Bakir où il fut reçu par le souverain Akkoyunlu Uzun Hasan, qui avait des alliances matrimoniales avec les Comnènes de Trabzun. Djüneyd épousa Hatidje Begum, la soeur d'Uzun Hasan et passa trois années tranquilles à Diyar Bakir. Il voulut ensuite retourner à Ardébil, mais décida d'abord d'entreprendre des raids de pillage contre les Chrétiens du Daghestan, car il fallait assouvir les désirs de *Gaza* de ses partisans turkmènes avides de rapines autant que de Guerre Sainte. Le Chirvanchah Halilullah s'efforça de s'opposer à son passage par ses terres. En 1460, Djüneyd fut tué dans une bataille contre le Chirvanchah.

Ses partisans qui croyaient à son essence surnaturelle, refusèrent d'abord de croire à sa mort. Mais ils s'attachèrent bientot à son fils Haydar en qui ils virent une manifestation de Dieu. Haydar, le fils de Hatidje Begum, était né en 1460. En 1469, Uzun Hasan qui avait vaincu et tué son ennemi Djahanchah en 1467, installa son neveu à Ardebil et lui fit épouser sa fille Halime Begum, dite Alem Chah. Le pouvoir fut exercé par les *Halife* du jeune prince.

C'est sous le court règne de Cheykh Haydar que le caractère politico-religieux des Kizilbach se cristallisa. Grâce aux Turkmènes guerriers et nomades, ce qui fut un ordre religieux devint un mouvement de Gazis, combattants pour la foi, quelle que fut l'hétérodoxie de cette foi. Les partisans de Haydar devinrent connus sous le nom de *Kizilbach*, « têtes rouges », à cause du couvre-chef qu'il leur imposa. Ce couvre-chef rouge, à douze plis, était également appelé *Tac-i Haydarî*, « la couronne de Haydar ». Ce fut le début du mouvement kizilbach.

Ses disciples proclamaient la divinité de Haydar et se prosternaient devant lui en prières.

En 1478 mourut Uzun Hasan. Sa mort fut bientôt suivie par le déclin de la puissance akkoyunlu. Dans un premier temps, le pouvoir échut à son fils Ya'kub, âgé de quatorze ans, qui régna jusqu'en 1490.

Le nombre des partisans de Haydar ne cessait d'augmenter. Parmi eux, il y avait nombre de mécontents venus d'Anatolie. La plupart d'entre eux était des miséreux, sans cheval et sans armes. Lorsque Haydar entreprit, en 1486, sa première campagne de razzia contre le Daghestan, il avait dans sa suite dix mille hommes mal vêtus, sans armes, ni monture. La razzia réussit cependant et ils revinrent avec un riche butin[56].

---

[56] Faruk Sümer, *Safevî devletinin kuruluşu*, pp. 13–14.

En 1488, Cheykh Haydar entreprit sa troisième campagne caucasienne, mais elle était dirigée contre le Chirvanchah Ferruh Yesâr dont Ya'kub était le gendre. Haydar aurait cherché à venger la mort de son père. Après une première victoire près de Chemakhi, il fut tué à Tabarsaran, le 6 juillet 1488, et sa tête fut envoyée à Ya'kub Beg. Il est le seul parmi les Cheykh Safavides dont le tombeau ne se trouve pas dans le mausolée familial d'Ardebil.

Ya'kub Beg chassa les Safavides d'Ardebil et emprisonna les trois fils de Haydar et leur mère, Alem Chah qui était sa soeur, dans le fort d'Istakhr, dans la province de Fars. Ils y passèrent quatre ans et demi et ne furent délivrés qu'après la mort de Ya'kub.

Haydar avait eu trois fils de Alem Chah. Isma'il, le plus jeune, était né en 1487.

Le successeur de Ya'kub, son fils Bay Sungur, rétablit le fils aîné de Haydar, Sultan Ali, à Ardébil, mais en 1493, Bay Sungur et Sultan Ali furent assassinés par ordre d'un autre prétendant au trône des Akkoyunlu, Rustem Beg, et les persécutions contre les Safavides reprirent.

Après une période agitée, faite de caches successives, les fils survivants de Haydar se réfugièrent près du prince de Lâhidjan, dans le Ghilan, où Isma'il resta plus de six ans. Il y reçut une éducation chiite qui fut sans doute soignée, car il fut un homme d'une grande culture, un poète accompli, écrivant à la fois en turc et en persan, bien versé dans les lettres et la mystique de son temps. Mais il fut aussi un être fantasque, ce qui n'est guère étonnant après les péripéties de son enfance. Il était doué d'une forte personnalité et d'une grande intelligence. Néanmoins, malgré sa culture raffinée, il gardait un fond de barbarie qui n'était pas étranger au milieu chamaniste des tribus turkmènes qui le menèrent à la gloire[57].

De culture musulmane, sa religiosité se combinait toutefois à des rites archaïques et à un vieux fond de croyances d'Asie Centrale qui n'avaient pas encore disparu en Anatolie. Pour le Kizilbach, le derviche se confondait avec le Chaman. Dans la religiosité de Chah Isma'il, il y a la croyance à la réincarnation et à la multiplicité des formes. Il se déclare l'Essence de Dieu, l'incarnation cyclique de Ali. Il est le Mystère de Ali, comme il le dit dans ses poèmes. En même temps, dans ses pratiques religieuses, il reste fidèle à la coutume du monde

[57] Pour la description du caractère paradoxal de Chah Isma'il, voir Jean Aubin, *L'avènement des Safavides reconsidéré*, pp. 2–3, 36–40, 44–50.

turc ancien de monter prier sur les montagnes, pour être plus près du ciel. Il recherchait le dépassement de soi et avait recours à des moyens artificiels de mise en extase.

Nous avons vu Hadji Bektach montant prier avec ses Abdal sur le Hırkadağı où ils recherchaient l'extase au moyen de la fumigation du genièvre. Chah Isma'il restait lui aussi fidèle à ces pratiques : il recherchait l'état de transe par différents moyens artificiels, dont l'usage de la poudre de rubis[58]. Les banquet du Chah se déroulaient de la même façon que le *Toy* turco-mongol : les banquets étaient accompagnés de musique et de chants, on consommait des boissons alcoolisées, dont le jeune Chah abusera.

En août-septembre 1499, Isma'il décida de quitter Lâhidjan pour Ardebil. Il était accompagné de sept membres influents de son entourage. Ils passèrent l'hiver à Erdjûvan, près d'Astara, sur la mer Caspienne, d'où ils envoyèrent des messages à leurs partisans en Azerbaïdjan et en Anatolie. Au printemps, les sept principales tribus des Kizilbach se réunirent à Erzindjan[59].

Le premier soin du jeune homme fut de venger son père, tué par le Chirvanchah. Aussi dirigea-t-il ses troupes vers le Chirvan. Le 12 mars 1501, le Chirvanchah Ferruh Yesâr fut tué dans la bataille, puis son corps fut brûlé par ordre du vainqueur.

Après avoir défait le Akkoyunlu Alvand à Churur, près de Nakhtchivan, il entra en triomphe à Tabriz en 1501. Il se fit couronner Chah et institua le Chiisme duodécimain comme religion d'Etat, en faisant dire la prière au nom des Douze Imams. Il avait alors quinze ans. Ce fut l'apogée de l'organisation politique des Safavides : grâce à l'aide des tribus turques d'Azerbaïdjan et d'Anatolie qui leur avaient apporté leur agressivité et leur belligérance, ceux qui avaient été au départ les chefs d'un ordre soufi orthodoxe et pacifique, allaient devenir les artisans de l'unité de la Perse et les fondateurs d'une dynastie nationale reposant sur le Chiisme.

Le terme « Kizilbach » qui apparut à l'époque de Cheykh Haydar, continua à vivre en Anatolie bien après sa disparition en Perse. Il désignait une certaine forme de Chiisme qui, bien que se ralliant aux Douze Imams, présentait—et présente toujours—toutes les

---

[58] Jean Aubin, *L'avènement des Safavides*, pp. 44–48.

[59] Pour le récit de ces événements et le nom des tribus, voir Faruk Sümer, *op. cit.*, pp. 15–20 ; O. Efendiev, *Azerbajdzanskoe gosudarstvo*, pp. 46–48 ; A. Allouche, *op. cit.*, p. 61 ; Jean Aubin, *op. cit.*, pp. 10–11.

caractéristiques d'un Chiisme extrêmiste : croyance au *tecelli*, manifestation de Dieu sous forme humaine, au *tenassuh*, croyance à la multiplicité des formes, allant parfois jusqu'à la métempsychose dans les campagnes encore arriérées, hyperdulie du souverain safavide, Shah Isma'il, qui était la réincarnation de Ali : lui-même le *mazhar*, « *manifestation* » de Dieu.

La propagande kizilbach touchait non seulement les tribus turkmènes, mais aussi les milieux corporatifs, les ordres de derviches populaires, les *Abdal*, derviches errants et mendiants, et aussi les *Gazis* qui voyaient dans la Guerre Sainte contre les mécréants des occasions de razzier, comme ce fut également le cas pour nombre de Croisés quelques siècles plus tôt. L'adhésion des Akhis, des Gazis et des Abdal à la cause des Kizilbach, se trouve mentionnée par la plume de Hata'î lui-même :

> Şahun evlâdına ikrar edenler
> Ahiler, Gaziler, Abdallar oldu[60].
>
> Ceux qui ont donné leur foi aux enfants du Chah
> ce furent les Ahi, les Gazi et les Abdal[61].

Chah Isma'il écrivait sous le pseudonyme de Hata'î, le « Pêcheur », des poèmes destinés à entraîner et à galvaniser ses troupes. Les Turkmènes qui avaient déjà vénéré Djüneyd et Haydar, n'eurent aucun mal à diviniser le jeune Chah, doué d'une personnalité hors du commun et qui était de surcroît d'une grande beauté physique. Leur foi en lui était si aveugle, qu'ils se jetaient dans le combat la poitrine découverte, en invoquant son nom pour seule protection.

Chah Isma'il croyait-il lui-même à son essence divine ?

En lisant ses vers exaltés et en tenant compte de son âge juvénile— il était dans sa quinzième année lorsqu'il s'empara du trône à Tabriz— on serait tenté de penser qu'il croyait réellement qu'il était l'incarnation de Ali, au moins jusqu'à sa défaite à Tchaldiran, en 1514. Après cette défaite, il ne fut plus le même homme. Il est dit n'avoir plus jamais souri après ce jour, et s'être laissé abattre par l'alcoolisme et la débauche, jusqu'à sa mort en 1524. On trouve un écho de son désespoir dans un de ses poèmes qui fut sans doute écrit après Tchaldiran :

---

[60] Tourkhan Gandjeï, *Il canzoniere di Şah Isma'il-Hata'î*, Naples 1959, p. 15 (poème 13).

[61] Le terme « Chah » est une appellation courante pour Ali qui est *Şah-i merdân*, « le roi des hommes », mais dans la poésie de Hata'î, il y a une confusion voulue entre Ali et Hata'î (Chah Isma'il), le souverain temporel, qui est son incarnation.

Neler geldi gelesidür meded hey!
Cihan ehli ölesidür meded hey!

... Bu bedbaht âdem oğlundan temamet
yedi damu dolası dur meded hey!

Hata'î derdine derman bulunmaz
Yâ Rab! hali nolası dur meded hey[62]!

Ce qui devait arriver est arrivé, hélas!
les habitants de ce monde doivent mourir, hélas!

... La totalité des malheureux fils d'Adam
rempliront les Sept Enfers, hélas!

Il n'est pas de remède au malheur de Hata'î
O Dieu! Qu'adviendra-t-il de lui, hélas!

Puisqu'il a eu un tel impact sur le Bektachisme, au point d'être confondu avec Ali, nous croyons opportun de citer quelques-uns de ses poèmes :

Gül ağaçdan bitdi geldi Şah'a yoldaş olmağa
Sırr-i Şah idi ezelden geldi sırdaş olmağa
Yüreği dağ olmayınca bagri kanlu la'l tek
Hiç kimin haddı yok dur kim Kızılbaş olmağa
Küntü kenzen sırrı devrinde Muhammed nuri dur
Kırmızı tacile geldi âleme fâş olmaığa
İsmi Isma'il dur hem Zât-i Emir-el-Mu'minin
Yüzini görgeç[63] Havaric razi taş olmağa[64].

Une rose a fleuri sur le rosier et elle est devenue la compagne du Chah.
Depuis la Pré-Eternité elle était le Mystère du Chah et elle est devenue la compagne de ce Mystère.
Personne ne peut devenir un Kizilbach
si son coeur n'est pas marqué au fer rouge, tel un rubis ensanglanté.
A l'époque du Mystère Caché, il était la Lumière de Muhammed.
Il s'est manifesté au monde, coiffé d'une tiare rouge.
Son nom est Isma'il, il est l'Essence du Prince des Croyants (Ali).
En le voyant, les Mécréants voudraient se transformer en pierre.

* * *

---

[62] Tourkhan Gandjeï, *Il canzoniere*, p. 157 (poème 254).

[63] *Görgeç*, « dès que j'ai vu » : cf. Jean Deny, *Grammaire de la langue turque*, Paris 1920, p. 1000 : *Keç, gérondif consécutif se trouve également dans le Livre de Dede Korkut* et dans le turc oriental. Voir V. Minorsky, *The poetry of Shah Isma'il I*, BSOAS X, 1939–1942, p. 1018a.

[64] V. Minorsky, *The poetry of Shah Isma'il I*, pp. 1007a–1053a, poème 211 ; Tourkhan Gandjeï, *Il canzoniere*, pp. 133–134 (poème 214).

Allah Allah ! deyüng Gaziler din-i Şah menem
Karşu gelüng secde kilung Gaziler din-i Şah menem
Uçmakda tûti kuşuyam ağir leşker er başıyam
Men Sûfiler yoldaşıyam Gaziler din-i Şah menem
Ne yerde ekersen biterem handa çağirsan yeterem
Sûfiler elin dutaram Gaziler din-i Şah menem
Mansur ile darda idim Halil ile narda idim
Musa ile Turda idim Gaziler din-i Şah menem
Isra'adan beri gelüng Nauruz edüng Şah'a gelüng
Hey Gaziler secde kilung Gaziler din-i Şah menem
Kırmızı taclu boz atlu ağır leşker heybetlü
Yusuf Peygamber sıfatlu Gaziler din-i Şah menem
Hata'îyam al atluyam sözi şekerden datluyam
Murtaza Ali zatluyam Gaziler din-i Şah menem[65].

O Gazis ! Dites Allah ! Allah ! La foi du Chah (Ali) c'est moi !
Venez vers moi, prosternez-vous, Gazis ! la foi du Chah, c'est moi !
Je suis l'oiseau du Paradis, je suis le chef d'une armée puissante,
Moi, je suis le compagnon des Soufis, Gazis, la foi du Chah, c'est moi !
Là où vous me planterez, je pousserai, quand vous m'appellerez, je viendrai !
Je prendrai les Soufis par la main, Gazis ! la foi du Chah, c'est moi !
J'étais sur le gibet avec Mansur, j'étais dans le feu avec Abraham
J'étais avec Moïse sur le Sinaï, Gazis ! la foi du Chah, c'est moi !
Venez vite, Gazis, venez fêter le Nauruz[66], venez vous joindre au Chah
O Gazis, prosternez-vous O Gazis, la foi du Chah c'est moi !
Je suis celui à la tiare rouge, au destrier gris, mon armée est puissante,
Je suis beau comme le Prophète Joseph, O Gazis, la foi du Chah, c'est moi !
Je suis Hata'î, mon destrier est alezan, mes paroles sont plus douces que le sucre,
Je suis l'Essence d'Ali Murteza, Gazis, la foi du Chah, c'est moi !

Nous avons donné ici quelques exemples pour illustrer la personnalité du jeune souverain et la haute opinion qu'il avait de lui-même. Nous avons choisi ces exemples dans la seule édition du Divan de Hata'î, faite sur des bases scientifiques et reposant sur des manuscrits du XVIème siècle : celle de Tourkhan Gandjéï. Le savant article de V. Minorsky sur la poésie de Chah Isma'il repose sur les mêmes manuscrits, notamment sur celui de la Bibliothèque Nationale de Paris, Suppl. Turc 1307[67].

---

65 V. Minorsky, *op. cit.*, poème 18 ; T. Gandjeï, *op. cit.*, p. 22 (poème 20).
66 La nouvelle année iranienne, fêtée le 22 mars.
67 Voir la liste des manuscrits dans T. Gandjeï, *Il canzoniere*, pp. 7–9.

Ne connaissant pas assez l'azeri pour nous permettre une transcription exacte, dans la langue de l'Azerbaïdjan, nous avons reproduit les poèmes avec l'orthographe turque moderne.

A l'exception de l'édition de Tourkhan Gandjeï, en caractères arabes, nous ne possédons pas d'édition de texte crédible du Divan de Hata'î. Ses poèmes étant utilisés durant les cérémonies du *Ayin-i Cem* et chantés dans tous les concerts d'Achiks, les apocryphes foisonnent. Hata'î a été très souvent imité. Dans les éditions turques du Divan de Hata'î ainsi que dans celles faites à Bakou, qui reproduisent en grande partie les éditions turques, une grande quantité des poèmes doit être éliminée. Nous aurions besoin d'une édition critique des poèmes de Hata'î, comme celle qui a été faite pour Pir Sultan Abdal par A. Gölpınarlı et Pertev N. Boratav, en 1943. Cette édition devrait reposer sur les manuscrits anciens, du XVIème ou du début du XVIIème siècles, avant que les apocryphes ne se mettent à se multiplier.

Une question de première importance est celle de la langue : Hata'î écrivait en turc azeri alors que dans les éditions faites en Turquie, ses poèmes sont transcrits en turc d'Anatolie. Au XVIème siècle, la langue de l'Azerbaïdjan n'était pas encore très différente de celle d'Anatolie. Entre la langue de l'Azerbaïdjan moderne et la langue turque d'aujourd'hui qui a subi une évolution radicale depuis une cinquantaine d'années, l'écart s'est sensiblement creusé. On trouve cependant des azerismes dans la langue populaire d'Anatolie, à l'est d'une ligne qui passe par Sivas.

Quoi qu'il en soit, l'édition critique de Hata'î ne pourrait être faite que par un spécialiste connaissant bien l'azeri et habitué à la prosodie du *aruz*.

Nous ne pouvons que regretter que ce travail n'ait pas été fait par notre collègue et ami Tourkhan Gandjeï, qui est bien familiarisé avec l'oeuvre de Hata'î et qui présente toutes les qualités requises.

Avant de revenir à la mosaïque du Bektachisme, il convient de mentionner un texte qui a probablement été élaboré au temps de la propagande des premiers Safavides et de l'apparition des Kizilbach. Il s'agit du *Buyruk* « (recueil de) commandements » qui est attribué à Djafer-i Sadik, mais qui remonte sans doute à l'époque de Chah Isma'il, car Hata'î tient une très grande place dans ce recueil.

Le Buyruk existe en plusieurs versions. Il s'agit de traités de religiosité populaire, d'épîtres destinées à l'initiation des partisans et des disciples des premiers Safavides. A cause des persécutions dont furent victimes les Kizilbach, ces épîtres furent longtemps transmises

oralement, mais elles semblent, par leur caractère et leur contenu, remonter au XVI[ème] siècle.

Actuellement, on trouve dans le commerce, différentes versions qui portent le nom de *Buyruk*, mais qui ne sont que des catéchismes d'Islam sunnite et qui n'ont rien à voir avec les textes que l'on trouve dans les villages alevis. Ces derniers sont écrits dans une langue archaïque et contiennent des renseignements précieux sur les différents rites et les cérémonies de ces sectaires.

Pour nos recherches, nous nous servons d'un *Buyruk* rassemblé par Sefer Aytekin et publié à Ankara en 1958. Il n'est pas disponible dans le commerce et nous a été donné dans un village de la région de Marach.

D'après Fuat Bozkurt[68], ce serait le texte le plus ancien et le plus digne de foi.

Avec le courant Kizilbach, la mosaïque du Bektachisme prit une forme irrémédiablement hétérodoxe : renforcement de la croyance à la réincarnation et à la multiplicité des formes. Ce qui fut au départ le culte du Dieu-ciel, Gök-Tengri, prit le nom de « Ali » et devint la manifestation de Dieu sous forme humaine. Mais la divinité se manifeste sous des formes multiples : Ali se manifeste dans tous les prophètes—sauf Muhammed qui représente le *Nebi*, mais jamais la divinité. Ali se manifeste dans les Imams et principalement sous l'enveloppe terrestre du fondateur traditionnel de l'ordre du Bektachisme, Hadji Bektach.

Voici quelques exemples de l'identification de Hadji Bektach avec Ali. D'abord, un *nefes* attribué à Abdal Musa, sur l'authenticité duquel on peut avoir des doutes :

Güversin donuyla Urûma uçan
Imamlar evinün kapusun açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Varmı dır hiçbir er Ali'den gayrı[69] ?

Celui qui vint au pays de Rûm sous la forme d'une colombe,
Celui qui ouvrit la porte de la maison des Imams,
Celui qui est supérieur à tous les saints,
Qui peut-il être, si ce n'est Ali ?

---

[68] Fuat Bozkurt a publié un condensé du *Buyruk* destiné à l'usage populaire ; Istanbul 1982. Ce précieux texte est actuellement étudié par Mme Anke Otter-Beaujean. D'après elle, il existerait plusieurs versions du Buyruk. L'origine en serait les épîtres de propagande religieuse des premiers Safavides, et elles remonteraient au XVI[ème] siècle.

[69] Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi şairleri ve nefesleri*, 1–2, Istanbul 1955 (2[e] éd.), vol. 1, p. 22.

Voici un autre *nefes* de *Kalender* qui fut peut-être celui qui fomenta une révolte sous le règne de Süleyman le Magnifique (1520–1566) et fut pendu : il était *post-nişin* du sanctuaire de Hadji Bektach :

Dün gece seyranda bâtın yüzünde
Hünkâr Haci Bektaş Veli'yi gördüm
Elfî tac başinda nikâb yüzünde
Aslı Imam nesli Ali'yi gördüm[70].

Hier soir, en état de transe, dans le Monde Invisible,
J'ai vu le Seigneur Hadji Bektach Veli.
Il était coiffé du Elif Tadji, son visage était voilé.
J'ai vu celui qui est de la race des Imams, Ali lui-même.

Voici un dernier exemple, de Kul Hasan, poète du XVIIème siècle :

Arslan olub yol üstünde oturan
Selman idi ana nergis getiren
Kendi cenâzesin kendi götüren
Hünkâr Haci Bektaş Ali kendidir[71].

Celui qui était assis sur le chemin sous la forme d'un lion,
celui à qui Selman tendit un narcisse,
celui qui revint chercher son propre cercueil :
ce fut Hünkâr Hadji Bektach qui est Ali lui-même.

Dans ce quatrain, il y a des allusions à des traditions bien connues des Bektachis : Ali, sous la forme d'un lion, barrant la route au Prophète, pendant la Nuit du Miradj ; Selman tendant un narcisse à un cavalier inconnu qui s'avéra être Ali ; enfin, Ali revenant chercher son propre cercueil, après sa mort.

L'empreinte des cérémonies kizilbach est manifeste dans le *Ayin-i Cem* bektachi. Celui-ci commence toujours par trois *nefes* (psaumes) de Hata'î dont un est obligatoirement un *Düvazdeh*, psaume à la louange des Douze Imams. Le *summum* est atteint pendant le *tevhid*, « communion d'union », où le nom de Ali se mêle au nom de Dieu :

Hakk lâ ilahi ill'Allah
Ill'Allah Şah ill'Allah
Ali mürşid güzel Şah
Eyvallah Şahım eyvallah !

L'assistance, emportée par l'extase, crie : « Chah ! Chah ! »

« Chah » est perçu comme une invocation à Ali, *Şah-i merdân*, « le

---

[70] *Ibid.*, vol. 1, p. 118.
[71] *Ibid.*, vol. 2, pp. 74–75.

roi des hommes », mais au temps de Chah Isma'il, c'était également une invocation au Chah temporel qui était la manifestation du Chah spirituel.

Tout ceci ne manqua pas d'être perçu par le gouvernement ottoman comme une hérésie dangereuse, d'où la *fetva* promulguée contre Chah Isma'il et ses partisans et condamnant leur doctrine :

> Müslümanlar bilün ve agâh olun şol ta'ife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebil oğlu Isma'ildur . . .
>
> O Musulmans ! Sachez et soyez informés que cette secte de Kizilbach dont le chef est Isma'il, le fils d'Ardebil . . .

Cette fetva fut promulguée par le Müfti Hamza, sous l'instigation du *Şehzâde* Selim, au temps de la révolte de *Şah-kulu*, en 1511–1512, autrement dit du vivant du sultan Bayezid II. Cette fetva, de même que la *Risâle* (lettre, missive) condamnant les *Râfizî*, « hérétiques », et leurs doctrines, du Vezir Ibn Kemal, avaient pour but de rejeter le Chiisme hors des cadres de l'orthodoxie musulmane et de rendre licite l'ordre d'extermination des Kizilbach promulgué par Selim I, dès son avènement, en 1512[72].

* * *

Comme le *Ayin-i Cem* est la preuve évidente de l'impact du cérémonial Kizilbach sur les Bektachis, nous croyons opportun de décrire ici cette cérémonie. En y assistant, on ne peut s'empêcher de sentir la présence occulte de Chah Isma'il.

Le *Ayin-i Cem* avait lieu une fois par semaine, dans les *tekke* bektachis, dans la nuit du jeudi au vendredi. Mais dans les villages où il n'y avait pas de Dede, la cérémonie avait lieu lorsque celui-ci arrivait. Chaque Dede a un certain nombre de villages qui dépendent de lui et qu'il est tenu de visiter au moins une fois par an. Les *Ayin-i Cem* qui ont lieu lors de ces visites durent très longtemps, car on en profite pour régler toutes les affaires relevant du droit coutumier. On procède aussi aux initiations : aucun Bektachi ni aucun Alevi ne peut prendre part au Djem s'il n'a pas été initié.

---

[72] Il existe plusieurs copies de ce document : Archives du Musée de Topkapı Sarayı, N°6410, 5960, 12077. Cf. Şehadeddin Tekindağ, *Yeni kaynak ve vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in Iran seferi*, Istanbul Univ. Edebiyat fak. Tarih defteri, Mart 1967, Istanbul 1968, pp. 52–56, 77–78.

Chez les Alevis, il y a également les cérémonies du *Musahiblik*, « Frère de l'Au-delà » (Ahiret kardeşi) qui peuvent prendre place à ce moment-là[73].

On juge également les litiges, selon le droit coutumier. Le Dede examine les cas et donne des pénitences, s'il y a lieu. Il peut interdire l'accès au Djem si la faute le mérite.

Rappelons que durant ces cérémonies, les femmes sont présentes aux côtés des hommes, selon la tradition ancienne des Turcs. Lors de l'examen des litiges, elles ne sont pas les moins virulentes.

Lorsque les affaires de la communauté ont été exposées et réglées, on procède au Djem : on apporte le mouton du sacrifice qui est béni par le Dede, après qu'il ait fait le tour de l'assemblée. Il a été décoré d'ornements pour la circonstance.

Puis on désigne ceux qui vont tenir les Douze Offices, On *iki hizmet* ; chaque Office symbolise un personnage de l'Au-delà qui a tenu cet Office dans les temps immémoriaux : le *Gözcü*, « surveillant », symbolise Ali ; le *Sâki*, « échanson », symbolise Hüseyn qui est mort assoiffé ; le *Faraş*, « balayeur », symbolise Selman-i Farsî, etc. . . .

Puis, le *Çırağçı* allume les Douze Chandelles (*çırağ*). La cérémonie va commencer. Ce Djem est la répétition sur terre des Mystères qui ont eu lieu dans l'Au-delà, en dehors du Temps, dans la Pré-Eternité.

Le *Achik-ozan* qui est parfois le Dede lui-même, chante le Mythe de la Création : il évoque *Cebra'il* volant autour du Trône de Dieu. Une voix lui demande : « Qui es-tu ? Qui suis-je ? » Cebra'il ne comprenant pas, répond : « Je suis moi, tu es toi. » Le Trône demeure fermé et Cebra'il vole pendant des temps immémorables, jusqu'à ce que ses ailes soient couvertes de sang. Enfin, la troisième fois, une voix venant de l'Invisible lui souffle ce qu'il doit répondre : « Tu es le Créateur, je suis la créature ! » Aussitôt, les portes du Ciel s'ouvrent devant lui.

Ce mythe existe également chez les Kurdes, notamment les Ahl-è Hakk, c'est pourquoi nous y reviendrons dans un autre chapitre. Il y a d'autres mythes de la Création, qui se retrouvent en Asie Centrale et qui ont un caractère plus proprement turc : Tengri, le Dieu-Ciel, et sa créature, *Kişi*, sont représentés sous la forme d'oiseaux. Tengri sous la forme d'une oie blanche, Kişi sous celle d'une oie noire. Kişi vole autour du chaos et cherche à garder pour lui-même une part

---

[73] Cf. ci-dessus, pp. 113–115.

du limon qui formera le monde, mais il s'étouffe et il est projeté au fond des eaux d'où Tengri le sortira.

Mais c'est le mythe précédent qui est chanté pendant le Djem. Le Dede se lève et danse le *Sema'* correspondant à ce mythe.

Puis, on évoque le *Miradj*, au cours duquel il se passe beaucoup de choses. Le Achik-ozan chante le *Miraclama*, « l'ascension du Prophète ». D'abord, Muhammed rencontre un lion qui lui barre le passage. Pour passer, il lui jette dans la gueule l'anneau de la Prophétie. Plus tard, Ali lui rendra cet anneau et il comprendra que le lion était Ali lui-même. Puis, le Prophète arrive au Trône de Dieu. Il entend une voix, derrière un voile, et cette voix lui rappelle celle d'Ali. Il arrache le voile et voit Ali assis sur le Trône de Dieu. Il lui dit : « O Ali ! Si je ne t'avais vu naître de ta mère, je t'aurais appelé Dieu. Je suis parvenu à toi, mais je ne suis pas parvenu à ton Mystère ! »

Enfin, le Prophète arrive au Banquet des Quarante : le *Ayin-i Cem* est la projection sur terre du Banquet des Quarante qui a eu lieu dans l'Au-delà. Lorsque Muhammed arrive au Banquet, il demande où il se trouve. Ali—qu'il ne reconnait pas—lui dit : « Nous sommes les Quarante et les Quarante sont un ! » Le Prophète demande une preuve. Ali se coupe la main et aussitôt sur les mains des Quarante, apparaissent des gouttes de sang. Alors le Prophète dit : « Mais vous n'êtes que trente-neuf ! » On lui répond : « L'un des nôtres est allé mendier » (*parsa'ya gitdi*). Et aussitôt, on voit apparaître une main ensanglantée : c'est celle de Selman-i Farsî qui était allé mendier de la nourriture. Il revient avec un seul grain de raisin. Le Prophète presse ce grain de raisin et en tire le sorbet qui enivrera les Quarante. Muhammed se lève pour danser, son turban tombe à terre et se partage en quarante morceaux. Chacun ramasse un morceau et se ceint la ceinture avec. Aussitôt, les Quarante se mettent à tourner.

Lorsque le Achik qui chante les différents épisodes, arrive à cette phase du Banquet, l'assistance se lève, chacun se ceint la ceinture avec un foulard, et tous se mettent à tourner autour d'un centre, femmes et hommes se suivant alternativement. Cette danse circulaire qui s'accompagne de mouvements de bras, imite le vol de la grue cendrée, *turna*. La *turna*, oiseau migrateur, symbole des nomades, est également le symbole de Ali. La *turna* est un oiseau solaire qui est souvent confondu avec le phénix, oiseau solaire par excellence. La *turna* est souvent évoquée dans la poésie populaire turque. Pir Sultan Abdal l'a chantée dans son célèbre poème :

Hazret-i Şah'ın avazı
Turna derler bir kuşta dır . . .

La voix de Sa Majesté le Chah
se trouve en un oiseau qu'on appelle « turna » . . .

Rappelons également que la *turna* est l'oiseau d'Ahmed Yesevi, le maître traditionnel de Hadji Bektach. Ahmed Yesevi se déplaçait sous la forme d'une grue cendrée.

La cérémonie liturgique proprement dite a commencé après que le Achik ait chanté trois *nefes* de Hata'î, le troisième étant le *Düvazdeh*. Chaque fois que le nom de « Hata'î » est prononcé, les fidèles mettent la main à leur coeur et s'inclinent. Puis vient le *tevhid*[74] qui est le point culminant de la cérémonie : le nom de Ali est associé à celui de Dieu. L'assistance chante avec le Achik, en se balançant de droite à gauche et en criant : « Ey Chah ! Ey Chah ! » Ces cris peuvent atteindre à un paroxysme d'exaltation.

A la fin de la cérémonie, l'échanson apporte une bassine d'eau. Le Achik évoque le drame de Kerbelâ. Ce moment épique est souvent accompagné de larmes. L'échanson tend à chacun une coupe d'eau dont il boit une gorgée en répétant : « Malédiction à Yezid ! » L'échanson asperge l'assemblée en criant : « Malédiction à Yezid ! »

Ce moment peut également causer des débordements, car Yezid symbolise tous les tyrans et Huseyn les victimes innocentes de toutes les injustices, et on arrive facilement à la réactualisation des faits, si la cérémonie n'est pas bien dirigée et contrôlée.

Le Djem se termine par des prières d'usage.

On en vient au mouton du sacrifice qui a été, entre temps, égorgé, dépecé et cuit. Ses morceaux sont distribués à l'assemblée.

* * *

Nous venons de décrire une cérémonie du *Ayin-i Cem* de l'Anatolie centrale. Cependant, le rituel varie d'un endroit à l'autre, même si le fond reste le même. Dans le Deli Orman, en Bulgarie, le Djem débute par des bénédictions au cours desquelles l'échanson (sâki), qui peut être une femme, accompagnée de son mari, tend à tous les assistants des petits verres de raki appelés *dolu*[75]. Cette coutume existe également

---

[74] Cf. ci-dessus, pp. 137–138.
[75] Mot archaïque désignant la « coupe ».

chez les Tahtadji de la région d'Elmali, ainsi que je l'ai appris pendant une visite au *türbe* d'Abdal Musa. Cet usage serait général dans les communautés bektachies de Thrace[76].

Ce qui frappe dans la cérémonie, c'est le syncrétisme des rites. Nous avons des substrats turcs anciens : l'organisation extérieure rappele le *toy* traditionnel, avec la participation des femmes à côté des hommes et l'usage des boissons alcoolisées pendant le banquet. Il y a également des éléments ornithologiques dans la danse circulaire autour d'un centre, à laquelle prennent part les hommes et les femmes, et qui imite le vol d'un oiseau, la grue cendrée, *turna*.

Nous trouvons aussi le souvenir des corporations des Akhis : la présence occulte de Selmân-i Farsî, le patron des corporations de métiers, ainsi que la coutume de se ceindre les reins d'une ceinture avant de commencer à tourner, et le fait de boire à une coupe qui circule à travers l'assistance.

Il y a des éléments qui rappellent les ordres des derviches errants et mendiants, *Kalender* ou *Abdal* : Selmân qui est allé mendier la nourriture, avant le Banquet des Quarante.

Il y a également des éléments qui ne sont pas turcs, tel le mythe de la Création qui se retrouve chez les Kurdes et qui ne correspond pas au mythe turc que nous avons mentionné[77]. D'autres éléments d'origine kurde seront étudiés dans un autre chapitre.

Mais la partie la plus importante porte l'empreinte des cérémonies kizilbach : les trois *nefes* de Hata'î chantés au début du Djem, l'évocation du nom de « Ali », *Şah-i merdân*, « le roi des hommes », dont le nom est mêlé à celui de la divinité, et où plane une confusion occulte entre le Chah spirituel, Ali, et le Chah temporel, Chah Isma'il, dont l'esprit est toujours présent, et même extraordinairement vivant, pendant la cérémonie.

Il y a enfin le *tevellâ* et le *teberrâ* qui domine toute la partie de la cérémonie qui évoque le drame de Kerbelâ : amour de la Famille du Prophète, lamentations pour les martyrs, mais aussi la haine et l'esprit de vengeance à l'égard de leurs ennemis, Yezid et Chimr, mais qui peuvent au besoin devenir des ennemis virtuels, comme ce fut le cas durant les multiples mouvements de révolte fomentés par les Kizilbach.

Même à l'heure actuelle, les différentes phases de la cérémonie

---

[76] I. Mélikoff, *La communauté Kızılbaş, du Deli Orman, en Bulgarie*, dans *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 105–113.

[77] Cf. ci-dessus, chapitre I : *La création du monde*, pp. 21–22.

peuvent s'actualiser : Yezid devient l'ennemi du moment et Huseyn la victime des circonstances. Ainsi arrive-t-on parfois à des paroxysmes d'émotion qui répercutent les échos du délire qui s'emparait jadis des partisans fanatiques de Chah Isma'il ou avant lui, de Cheykh Haydar.

Quoi qu'il en soit, le mouvement kizilbach a profondément marqué le cérémonial bektachi. C'est au temps des premiers Safavides qu'il a acquis sa forme définitive.

Sous l'influence de l'exaltation kizilbach, on arrive à la réalisation du mythe : d'irréel, celui-ci est devenu une vérité socialement reconnue.

DEUXIEME PARTIE
L'EVOLUTION DU MYTHE

CHAPITRE V

BIPARTITION

Jusqu'à présent, nous avons essayé d'analyser un problème d'ensemble : l'adaptation progressive de l'Islam à une société encore nomade et qui n'avait pas renoncé à ses coutumes et traditions. Nous avons vu comment des courants extérieurs pénétraient dans cet ensemble en y apportant des modifications par couches successives. Dorénavant, nous aurons à étudier deux courants distincts : d'une part celui de la sédentarisation progressive de ces populations et de leur installation dans des zones d'urbanisation ; d'autre part, celui des tribus restées nomades et qui seront soumises à des vagues de turbulence.

Avec la sédentarisation, apparaît une vie organisée et l'installation des derviches dans des *tekke* aux abord des zones urbaines. Ces *tekke* deviendront des centres de culture et de rayonnement de la religiosité populaire. Ils bénéficieront de la protection des sultans ottomans issus d'un milieu social identique. Ceux-ci gratifieront les *tekke* de leurs dons et utiliseront leur influence bénéfique pour la colonisation des terres nouvellement conquises. Ils s'en serviront aussi pour canaliser les éléments hétérodoxes et turbulents qui foisonnaient dans les steppes anatoliennes. Dans les campagnes, se multipliaient avec le temps des mouvements de derviches anarchiques : aux *Abdal* s'ajoutaient les *Işık*, les *Torlak* et tous ceux qui étaient englobés dans le terme plus général de *Kalender*.

Tous ces groupements avaient leurs chefs religieux, leurs saints dont la multiplicité peut être encore perçue par l'étude des innombrables lieux saints de l'Anatolie et de la Roumélie, marquant la tombe ou l'ancien habitat de personnages vénérés dont les noms ont été oubliés. Beaucoup de ces sanctuaires se sont superposés à des sanctuaires plus anciens, d'origine byzantine, voire même à des édifices sacrés remontant à l'antiquité païenne. La religiosité populaire s'est souvent effectuée par substrat et par superstructure. Un lieu vénéré depuis les temps les plus anciens ne perd pas pour autant son caractère sacral s'il y a eu superposition de population. Tout au plus, le saint vénéré peut changer de nom. Ceci explique pourquoi il y a tellement de lieux saints dédiés à *Hızır*, un personnage sacré à caractère mystérieux, remontant à une divinité des eaux et de la végétation.

Bientôt, grâce aux efforts auxquels les souverains ottomans ne seront pas étrangers, tous ces saints anonymes et voués à l'oubli, se cristallisèrent sous le nom d'un seul personnage : Hadji Bektach Veli. Dans les couches populaires, que la société soit sédentaire ou encore nomade, toute la religiosité relèvera de lui. C'est son nom qui sera évoqué dans les dévotions, c'est lui qui deviendra l'intermédiaire entre les êtres humains et la divinité.

Avec le temps, on verra apparaître deux groupes distincts : les Bektachis, sédentaires et plus ou moins organisés et les Kizilbach, nomades ou semi-nomades. Ces derniers, imparfaitement définis, appelés tour à tour *zındık*, *rafizı* ou *mülhid*, finiront par être désignés sous le nom étymologiquement discutable de *Alevis*.

Les Bektachis

Dans un ouvrage demeuré célèbre, Ömer Lûtfi Barkan a démontré, en s'appuyant sur de nombreux documents d'archives du début du XVIème siècle, que les derviches avaient activement contribué à l'expansion et à la colonisation de l'Empire Ottoman[1].

Quelquefois, ils étaient devenus des derviches gazis et avaient contribué à la conquête des régions qu'ils venaient habiter. Mais le plus souvent, ils venaient s'installer sur des terres devenues inhabitées, ils s'y adonnaient à l'agriculture, à l'élevage et contrôlaient l'économie rurale de ces régions. Leur installation dépendait parfois de la volonté même du souverain, mais même dans le cas d'une occupation des lieux, elle finissait toujours par avoir l'assentiment du pouvoir central.

Ces installations se produisaient le plus souvent sur des terres dont les propriétaires avaient été des Chrétiens qui avaient fui pendant l'invasion. Mais souvent aussi, ces derviches étaient installés d'office sur des points stratégiques, défilés de montagnes ou voies de communication. Ils étaient alors chargés de veiller à la sauvegarde de ces régions. Aussi bien dans l'entourage d'Osman Gazi que d'Orkhan ou de Murad I, les anciens chroniqueurs ottomans—principalement Achikpachazâde, Nechri, Orudj Beg—citent les noms de compagnons portant le titre de *Ahi*, *Abdal* ou *Baba*. Certains, comme Abdal Musa ou Geyikli Baba, venaient des milieux dont avait été issue la révolte des Baba'is, c'est

---

[1] Ömer Lûtfi Barkan, *Osmanlı imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler : I. Kolonizatör dervişleri ve zaviyeleri*, *Vakıflar Dergisi*, II, 1942.

à dire le milieu des tribus Turkmènes, le même dont provenaient les Ottomans.

Beaucoup de derviches entrés au service des premiers Ottomans, sont mentionnés comme étant « venus du Khorassan ». Beaucoup sont dits avoir été des derviches Yesevis. Ces deux cas impliquent l'idée d'une émigration venant d'Asie Centrale.

Des milieux socio-religieux qui agitèrent l'Anatolie dans la première moitié du XIIIème siècle, sortirent les Gazis qui contribuèrent, moins d'un siècle plus tard, à conquérir et à coloniser les territoires de l'Empire Ottoman.

Sur les terres qui leur avaient été octroyées ou qu'ils occupèrent avec l'aval du pouvoir central, les derviches bâtiront des *zaviye*[2], planteront des vergers, cultiveront la terre, érigeront des fondations d'utilité publique : fours, moulins, caravansérails. Dans ces territoires désertés apparaîtront des villages. Dans les endroits stratégiques où ils auront été installés par les instances gouvernementales et dans les régions nouvellement conquises qu'ils contribueront à coloniser et à islamiser, ces nouveaux colons recevront, pour prix de leurs services, des donations et des avantages fiscaux. Leurs zaviye deviendront souvent des centres de propagation religieuse. Ces zaviye apparaîtront souvent en territoire anciennement chrétien : tel le *tekke* d'Otman Baba dans la région de Haskovo (Hasköy), de Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) près de Dimetoka (Didymotique), de Akyazılı Baba[3] à Batova (act. Obrovichte) près d'Alberia, au nord-est de Varna, de Kız Ana à Targovichte (Cume), etc. . . .

Leur influence bénéfique favorisera le prosélytisme parmi l'entourage chrétien du *tekke* ou la population des villages avoisinants. Cela contribue à expliquer l'étendue de l'hétérodoxie bektachie en Thrace et dans les Balkans.

Que ce soit dans les milieux déjà sédentarisés ou dans les tribus encore nomades, l'Islam populaire turc se rattacha à un saint, toujours le même : Hadji Bektach Veli.

Et pourtant, celui qui est considéré par des millions de fidèles comme le saint populaire turc par excellence, ne semble pas avoir

---

[2] La zaviye est un couvent-ermitage : cf. Semavi Eyice, *Ilk Osmanlı devrinin dinî-içtimaî bir müessesesi : Zâviyeler ve zaviye-camiler*, Istanbul Üniversitesi iktisat fakültesi mecmuası, XXIII, 1962–1963, pp. 3–80.

[3] Semavi Eyice, *Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan tekkesi*, Belleten 124 (1967), pp. 552–600 ; I. Mélikoff, *La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie*, dans *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 105–113.

été au départ un personnage de premier plan. Il ne fut qu'un parmi les nombreux Baba dont les noms sont cités en rapport avec le mouvement Baba'i. Mais alors que Baba Ilyas et Baba Ishak ont marqué de leurs noms des événements historiques, Hadji Bektach n'occupe qu'un rôle secondaire. Eflâki ne le mentionne qu'incidemment. Yunus Emre que le *Vilâyetnâme* inclut parmi les disciples de Hadji Bektach, ne le cite pas du tout dans ses poèmes, alors qu'il mentionne Taptuk Emre, Barak Baba, Geyikli Baba, Saltuk Baba. Elvan Çelebi, dans son *Menâkib-ül-Küdsiyye*, le cite parmi les disciples de Baba Ilyas et lui consacre un passage important par son contenu.

Son nom est mentionné par les poètes bektachis du XIVème siècle, Abdal Musa et Said Emre. Toutefois, comme les *nefes* étaient transmis de bouche à oreille, un doute plane toujours sur leur authenticité.

Le chroniqueur du XVème siècle Achikpachazâde, le mentionne assez longuement et donne des détails sur la formation de l'Ordre des Bektachis.

A partir du XVème siècle, on trouve le nom de Hadji Bektach dans les hagiographies des saints populaires, les *Vilâyetnâme*, où il occupe la place que nous lui connaissons dans la religiosité populaire.

La première fois qu'il m'est apparu que l'Islam populaire turc avait pu exister en dehors de la personnalité de Hadji Bektach, ce fut lors d'un séjour au Deli Orman, en Bulgarie. Il y a dans ces régions une population kizilbach—90.000 officiellement reconnus, mais sans aucun doute plus nombreux—dont les croyances ne diffèrent pas de celles des Alevis de Turquie. Ils sont divisés en deux branches : les Bektachis qui vénèrent Hadji Bektach Veli, et les Baba'is qui le reconnaissent parmi leurs saints, mais ne lui accordent pas la première place. Dans leurs prières et dans leurs *nefes*, ils invoquent Demir Baba, Kızıl Deli ou Sarı Saltuk. Demir Baba est le saint principal de cette communauté Baba'i. Son *tekke*, actuellement désaffecté, se trouve à Zavet, entre Isperikh et Kubrat. Il a été bâti sur l'emplacement d'un ancien sanctuaire thrace. Il se trouve dans une vallée profonde appelée *Dipsiz Gölü* (lac sans fond). C'est toujours un lieu de pèlerinage. Il y a une source sacrée que le saint aurait fait jaillir du rocher. D'après la tradition, Demir Baba aurait été un partisan de Cheykh Bedreddin et se serait retiré à Dipsiz Gölü après la défaite et la mort du Cheykh.

Il existe un certain parallélisme entre les vies de Demir Baba et de Hadji Bektach : tous deux ont été des disciples d'un chef d'insurrection ; tous deux ont échappé à un massacre ; tous deux ont mené une vie d'ermite après les événements auxquels ils avaient été mêlés ; tous deux ont accompli des miracles et fait jaillir des sources.

La mémoire de Cheykh Bedreddin est tonjours vénérée au Deli Orman et dans toute la région. Le jour présumé de sa mort, les Kizilbach dansent un *Sema'* appelé *Uryanlar sema'i* (sema' des nus), car le Cheykh avait été pendu tout nu dans le bazar de Serrès. La région de Silistre et du Deli Orman avait été le centre de la révolte de Cheykh Bedreddin qui est supposé avoir eu des rapports avec les milieux hétérodoxes et les descendants des anciens Baba'is qui avaient trouvé refuge dans le Deli Orman[4].

La raison qui m'avait été donnée pour le délaissement de Hadji Bektach au profit de Demir Baba et des autres saints, était que Hadji Bektach fut le patron des Janissaires et que ceux-ci avaient laissé un souvenir pénible dans les régions balkaniques.

Force nous est donc de constater que Hadji Bektach n'a eu de son vivant qu'un succès limité à son entourage immédiat : celui des tribus turques d'Asie Mineure. Pourtant, après sa mort, il devint le saint éponyme de l'ordre populaire le plus important de l'Empire Ottoman. La faveur des premiers sultans pour Hadji Bektach s'est manifestée par l'intérêt qu'ils ont porté à la construction de son sanctuaire : le *türbe* (mausolée) du saint fut construit par Murad II en souvenir des relations qu'il eut avec son aïeul, Osman Gazi. Murad II aurait fait fondre mille six cent pièces d'or pour faire couler l'étendard (*alem*) du mausolée. Bayezid II aurait visité le sanctuaire et fit recouvrir le toit de plomb[5]. Cependant ces donations s'arrêtèrent après le règne de Bayezid II. D'après la tradition bektachie, Selim I aurait fermé le *tekke* qui ne fut réouvert qu'en 958/1551. Quant aux donations, elles ne reprendront qu'au XVIIIème siècle[6].

Nous voyons par conséquent un saint ermite qui vivait au XIIIème siècle et qui n'était au départ qu'un parmi d'autres thaumaturges dont ce siècle fut fécond. Mais alors que les autres ont sombré dans l'oubli, Hadji Bektach a bénéficié de la protection des sultans ottomans, probablement *a posteriori*, et il a donné son nom à un ordre de derviches. Pourquoi lui plutôt qu'un autre ?

Elvan Çelebi, dans son *Menâkib-ül-Küdsiyye*, le cite parmi les soixante *halife* de Baba Ilyas. Il nous dit aussi que, bien que lié au mouvement Baba'i, il ne prit pas part à la révolte et se retira pour mener une

---

4 I.A., s.v. *Bedreddin Simavî* (art. de Şerefddin Yaltkaya) ; Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin le « Hallâdj des Turcs »* (1358–1416), Istanbul 1995 (éd. Isis), pp. 96–98.

5 *Vilâyet-Nâme* (*Menâkib-i Haci Bektaş-i Veli*), pp. 91–92.

6 Suraiya Faroqhi, *The Tekke of Haci Bektaş : Social position and economic activities*, Journal of Middle East Studies, 7, 1976, pp. 183–208.

vie contemplative. Il vécut entouré de compagnons dont il cite un seul nom : Ede Bali. Ede Bali doit être identifié à Cheykh Edebalı, bien connu des chroniques ottomanes, car il fut le beau-père de Osman Gazi. Dans le *Menâkib-ül-Küdsiyye*, il n'est pas encore devenu Cheykh et il parait être plus jeune que Hadji Bektach, puisqu'il est cité après celui-là.

D'après les chroniqueurs, il fut un homme riche, possesseur de troupeaux. Il mena une vie de derviche et construisit une *zaviye* dont le jeune Osman fut souvent l'hôte. C'est lorsqu'il séjournait dans cette *zaviye* que Osman Gazi eut un rêve prémonitoire qui décida le Cheykh à lui donner sa fille en mariage. Cheykh Edebalı aurait vécu jusqu'à cent vingt ans et se serait marié deux fois : une fois dans son jeune âge, un fois à un âge avancé. Il donna à Osman Gazi la fille qu'il avait eue de son premier mariage. Elle fut la mère d'Orhan Gazi[7].

L'appartenance de Cheykh Edebalı au milieu Baba'i et ses rapports avec Hadji Bektach sont des éléments importants pour l'étude des relations entre les premiers Ottomans et les Bektachis. Le chroniqueur Nechri nous apprend que Cheykh Edebalı était un personnage important de la corporation des Akhis. Son neveu, Ahi Hasan, fils de son frère Ahi Şemseddin, participa avec Gazi Orhan à la conquête de Bursa[8].

Le Vilâyetnâme ne mentionne pas le nom de Edebalı, mais il s'étend longuement sur les relations amicales de Hadji Bektach et de Ahi Evran qui fut le patron de la corporation des Tanneurs. Ahi Evran s'était installé à Gülşehri, près de l'actuel Kirşehir, où il fut un chef de la Futuvvet. Ses origines étaient inconnues, car il faisait partie des *ga'ib erenleri*, les « êtres invisibles », forces venues de l'Au-delà, et il pouvait prendre la forme d'un dragon (*evren*)[9].

Les Akhis jouèrent un grand rôle dans la formation de l'Empire Ottoman[10]. Les chroniqueurs citent, parmi les compagnons des premiers sultans, des personnages portant le titre de *Akhi* ou de *Abdal*. Il

---

[7] *Neşri*, éd. Unat, pp. 81–85 ; *Achikpasazade*, éd. Atsiz, pp. 95–96 ; *Uruç*, éd. Babinger, p. 8 ; éd. Atsiz, pp. 24–29.

[8] *Neşri*, éd. Unat, p. 131.

[9] Vilâyetnâme, pp. 50–59. Voir aussi Franz Taeschner, *Gülscheris Mesnevi auf Achi Evran der Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXI, 3, Wiesbaden 1955 ; E.I.², s.v. *Akhi Ewran.*

[10] Fuad Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935 ; rééd. Philadelphia, Penn. 1978 ; O.L. Barkan, *Kolonizatör dervişleri* ; I. Mélikoff, *Un document Akhi du XIII*ème *siècle*, dans *Itinéraires d'Orient—Hommages à Claude Cahen*, Res Orientalia VI, 1994, pp. 263–270.

apparaît que les descendants des Baba'is qui étaient issus des tribus turkmènes, tout comme les Ottomans, participèrent aux conquêtes d'Ertugrul et d'Osman Gazi et que les Ottomans ont bâti leur empire en utilisant les forces politiques et religieuses locales qui étaient restées cachées pendant un demi-siècle[11].

Cheykh Edebalı était issu de ce milieu. Sa longévité lui aurait permis d'être contemporain de Hadji Bektach, mort traditionnellement vers 1271, et de Gazi Osman (m. 1326). D'après le témoignage des chroniqueurs, il ressort que nombre de derviches seraient devenus Gazis aux côtés d'Osman et d'Orkhan. Parmi ceux qui participèrent à la conquête de Bursa, les sources citent Abdal Musa qui venait de l'entourage de Hadji Bektach. D'après Achikpachazâde, il aurait été le disciple de Hatun Ana (Kadıncık) qui faisait partie des *Bacıyan-i Rûm* et à qui Hadji Bektach avait transmis ses pouvoirs[12]. Hatun Ana aurait transmis à Abdal Musa l'enseignement de Hadji Bektach et ce fut lui qui fonda l'Ordre des Bektachis.

Achikpachazâde associe Abdal Musa à la création du corps des Janissaires : c'est lui qui aurait conseillé l'adoption du couvre-chef blanc, *Elif Börki*. Pourtant, d'après Urudj Beg, ce fut Ali Pasa, le frère d'Orhan Gazi, qui lui aurait suggéré ce couvre chef blanc, afin de distinguer le corps nouvellement constitué du reste des soldats qui portaient des couvre-chef rouges[13].

Ce fut sans doute le rattachement des Bektachis aux Janissaires qui donna toute son importance à cet Ordre de derviches. Les chroniqueurs diffèrent sur l'époque de la création de ce corps d'armée. Il semblerait que ce soit après la conquête d'Edirne, en 1361, ou immédiatement après l'accession de Murad I au trône, en 1362. Le corps des Janissaires était constitué au départ de prisonniers de guerre chrétiens[14]. Les Janissaires cependant ne gagnèrent leur importance qu'au XVème siècle, sous Murad II, avec l'institution du Devşirme[15].

Pourquoi les Bektachis furent-ils reliés à ce corps d'armée de préférence à d'autres ? Ce fut peut-être parce qu'ils étaient devenus un

---

[11] O.L. Barkan, *Kolonizatör dervişleri*, pp. 288–289.

[12] Éd. Atsız, pp. 237–238.

[13] *Uruç*, éd. Atsız, p. 34.

[14] Halil Inalcık, *The Ottoman Empire—The classical age*, 1300–1600, New York-Washington 1973, p. 11 ; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin iktisadî ve içtimaî tarihi, I*, Istanbul 1974, p. 420 ; I.A., *s.v.* Yeniçeriler.

[15] Fuad Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, pp. 17–18, 131. Sur la création du Corps des Janissaires, cf. *Chronique anonyme, Tevarih-i Al-i Osman*, éd. Giese, pp. 21 sq. ; *Neşri*, éd. Unat, pp. 195–199 ; *Aşıkpasazade*, éd. Atsız, pp. 127–128.

ordre de derviches colonisateurs qu'ils furent chargés de la tâche d'instruire et de patronner les jeunes recrues provenant des prisonniers de guerre, plus tard du *devşirme*, c'est à dire de milieux originairement chrétiens.

Cela semblerait une explication plausible : les Bektachis, ordre populaire d'origine turkmène, fidèles instruments du pouvoir central qui les favorisait, auraient été chargés de turquiser et d'islamiser des éléments étrangers, voire chrétiens. Mais l'épée fut à double tranchant, car si les Bektachis parvinrent à assimiler les nouveaux venus, ils n'en subirent pas moins l'influence des milieux chrétiens qu'ils étaient appelés à côtoyer. Ils professaient déjà un syncrétisme religieux où les traditions ancestrales se mêlaient aux croyances islamiques. De nouveaux éléments vinrent maintenant s'y ajouter, rendant plus complexe encore leur substrat hétérodoxe. Cela devait devenir une des caractéristiques du Bektachisme de Thrace et des Balkans.

Revenons maintenant à la tradition rapportée par le chroniqueur Orudj Beg qui implique une relation entre le frère du sultan Orkhan, Ali Pacha, et l'Ordre des Bektachis. D'après Orudj, Ali Pacha aurait renoncé à toutes fonctions gouvernementales pour rejoindre les rangs des *Meşayih*, autrement dit des derviches. Il conseilla à son frère de mettre sous la protection de Hadji Bektach le corps d'armée nouvellement constitué des Janissaires (*Yeniçeri*). Il lui aurait conseillé d'adopter le bonnet blanc à la place du bonnet rouge porté par le reste de l'armée. Sultan Orkhan s'adressa à Hadji Bektach le Khorassanien. Il envoya un messager à Amasya pour obtenir le *icazet*, diplôme d'investiture, et le *Ak börk*, bonnet blanc[16].

La présence effective de Hadji Bektach doit naturellement être mise en doute, puisqu'il était mort dans le dernier quart du XIIIème siècle, en 1271 selon la tradition. Cependant, le corps des Janissaires fut effectivement rattaché à l'Ordre des Bektachis. Les relations serrées entre Bektachis et Janissaires durèrent jusqu'à la suppression du Corps, en 1826. Ces relations furent la cause de la chute de l'Ordre des Bektachis qui fut entraîné dans la disgrâce.

Il y a un point dans le récit d'Orudj qui attire l'attention : c'est la mention d'Amasya, alors que le centre des Bektachis se trouvait à Soluca Kara Öyük, près de Kirchehir. Amasya était le centre de l'activité de Baba Ilyas. C'est à *Çat*, près d'Amasya, que se trouvait

---

[16] *Oruç*, éd. Atsız, p. 34.

sa zaviye et c'est à Amasya que le Cheykh trouva la mort. Le souvenir des rapports entre Hadji Bektach et les Baba'îs semble avoir été encore vivant au XVème siècle, au temps où écrivait Orudj.

Nous pouvons reconstituer les faits de la façon suivante : au XIIIème siècle vivait en Asie Mineure un saint ermite qui était venu de l'Est, en passant par le Khorassan. Il était issu d'un milieu tribal proche de celui des Ottomans. Il avait été l'inspirateur d'un ordre religieux, mais n'avait pas pu l'organiser en système. Son impact avait été néanmoins assez fort pour attirer la dévotion des foules et la conserver pendant des siècles. A sa mort, ses disciples à la tête desquels était une femme, perpétueront sa mémoire et répandront ses enseignements qui n'avaient été ni consignés, ni organisés. Cet effort sera fait par le disciple de sa légataire spirituelle, Abdal Musa, qui fonda la première Tarikat portant le nom du saint.

Les premiers sultans ottomans qui étaient en relations avec le milieu des derviches et en utilisaient les forces morales et guerrières, encouragèrent et protégèrent la confrérie en voie d'expansion. Ils en firent un ordre de derviches colonisateurs et l'utilisèrent pendant leurs conquêtes en Thrace et dans les Balkans. C'est à cet ordre qu'ils rattachèrent le corps d'armée nouvellement formé à partir d'éléments chrétiens, les Janissaires.

Nous avons des raisons de croire que le premier ordre des Bektachis apparut au courant du XIVème siècle. Il était au départ un instrument docile du pouvoir. Cependant, avec le temps, des éléments nouveaux pénétrèrent dans le syncrétisme religieux anatolien qui mêlait les traditions de l'Asie Centrale, à l'élan mystique des derviches-gazis, combattants de la foi islamique.

Les Corporations de métiers, les Akhis, qui avaient joué un grand rôle au début de la formation de l'Empire Ottoman, s'étaient éloignés de la ligne gouvernementale au point de devenir indésirables. D'autre part, des courants nouveaux apparaissaient, qui risquaient de faire dévier l'Ordre vers une hétérodoxie incontrôlable : le Hurufisme, hérésie apparue au début du XVème siècle, où la Kabbale et l'Anthropomorphisme se mêlaient à l'Ismaïlisme. Enfin, il y eut le mouvement kizilbach pro-safavide, de plus en plus hostile aux Ottomans.

Il devenait nécessaire de réformer et de réorganiser l'Ordre des Bektachis. Vers le tournant du siècle, la réforme allait effectivement se réaliser.

Balım Sultan

Vers 1500 apparut au tekke de Hadji Bektach celui qui sera le réformateur et l'organisateur de l'Ordre : Balım Sultan, appelé souvent *Pîr-i Sâni*, le « deuxième maître ». Grâce à lui, l'Ordre qui s'était propagé dans les tekke de villages et de bourgades, allait recevoir une organisation permanente, relevant d'un système central, avec un rituel et des fonctions religieuses définies.

Jusqu'à présent, aucune étude critique n'a encore été faite sur Balım Sultan. Pour nous renseigner, nous avons la tradition et la description qu'en a donné J.F. Birge[17].

Toutes les traditions le font venir de Dimetoka (Didymotique), à 40 km au sud d'Edirne, sur la Maritza (Meriç), là où était situé le tekke de Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli). Ce dernier fut un des derviches-gazis qui prirent part à la conquête de la Roumélie. Il mérite notre attention.

Seyyid Ali Sultan dont le *lakab* (surnom) aurait été Hızır Lala, aurait fait partie des *Horasan erenleri*. D'après son *Menâkibnâme*, qui a été publié par Bedri Noyan[18], il serait né en 710/1310–1311 et serait mort en 805/1402–1403. Il aurait participé à la prise de Gallipoli, aux côtés de Süleyman Pacha, le fils du Sultan Orkhan, en 1354. Il aurait pris part à la conquête de Didymotique, en 1359, puis à celle d'Edirne, en 1361.

Il se serait installé sur des terres à la conquête desquelles il avait participé et aurait fondé le tekke de Kızıl Deli, situé à l'ouest de Didymotique, sur une rivière qui se jette dans la Maritza. Cette rivière est appelée *Kızıl Deli Çayı* dans les sources ottomanes ; elle a donné son nom au sanctuaire. Kızıl Deli est devenu le surnom du saint.

Le tekke était situé à un endroit stratégique, au carrefour de routes permettant d'accéder à la région de Komotini et à la Bulgarie. D'après Irène Beldiceanu-Steinherr[19], ce fut une installation sauvage, justifiée seulement par le droit de l'épée. Cependant, d'après les documents d'archives étudiés par I. Beldiceanu-Steinherr, en 1456 et en 1485 il y avait à cet endroit une zaviye avec ses derviches et des Dede.

Kızıl Deli fut le principal centre bektachi de la Thrace et des

---

[17] *The Bektashi order of Dervishes*, pp. 56–59.

[18] *Seyit Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) Velâyetnâmesi*, Ankara 1991.

[19] *Seyyid Ali Sultan d'après les registres ottomans—L'installation de l'Islam hétérodoxe en Thrace*, dans *Halcyon days in Crete, II, Institute for Mediterranean studies, Rethymnon.* 1996, pp. 45–66.

Balkans et il fonctionna jusqu'en 1826, date de l'abolition du Corps des Janissaires par Mahmud II. Victime de la répression contre les Bektachis, le tekke fut fermé, puis donné à l'Ordre des Nakchibendis qui était bien vu du gouvernement à cause de son attitude conforme à l'orthodoxie sunnite.

Ce fut de ce tekke que provenait Balım Sultan. D'après la légende, car sa vie est surtout basée sur des légendes, sa mère aurait été la fille d'un roi de Bulgarie. Elle avait tissé un tapis de prière qu'elle avait suspendu au mur, en disant qu'elle épouserait celui qui prierait sur ce tapis. Seyyid Ali Sultan et Mürsel Baba visitèrent sa maison et firent leur prière sur le tapis. Mais ils étaient âgés et la jeune fille ne voulut pas d'eux comme mari. Elle tira donc le tapis et les fit tomber. Mürsel Baba lui demanda alors du miel. Il trempa son doigt dans le pot et le mit dans la bouche de la jeune fille. Celle-ci, encore vierge, tomba aussitôt enceinte et mit au monde un fils qui fut appelé *Bal*, « miel ». A la mort de sa mère, Seyyid Ali Sultan emporta l'enfant dans son tekke où il vécut jusqu'à l'âge de dix-huit ans.

Une autre tradition, moins invraisemblable, raconte que Mürsel Baba, alors âgé de 90 ans, se rendit en Bulgarie et y épousa une jeune fille. De ce mariage naquit Balım Sultan.

Quoi qu'il en soit, toutes les traditions mentionnent une mère chrétienne et une origine thrace. Il est probable que Mürsel Baba ait été le père spirituel de Balım Sultan et qu'il s'agit d'une filiation par initiation : *yol evlâdı*, « fils par la voie (spirituelle) » et non pas *bel evlâdı*, « fils par le sperme ». Les Bektachis différencient les deux.

Pour ce qui est du nom *Balım*, l'étymologie populaire courante le fait venir de *Bal*, « miel ». Cependant, il n'est pas sûr que cette étymologie soit exacte dans le cas présent. Il nous semble plus plausible de rattacher *Balim* à *Bali*, mot dialectal signifiant : 1) frère aîné ; 2) personne aimée ; 3) ermite, saint[20].

Le mot *Balı* se trouve dans de nombreux toponymes, comme par exemple : *Balışıh* (contraction de *Balişeyh*), nom d'un village dans la région d'Ankara, ou encore *Balıkuşağı*, une vallée de la région de Sivas[21].

Quoi qu'il en soit, en 907/1501, Bayezid II, en raison de son rattachement au *tekke* de Seyyid Ali Sultan où Balım Sultan *était post-nişin*[22], le nomma à la direction du *Pîr-evi*, c'est à dire le *tekke* du

[20] *Derleme sözlüğü*, II, Ankara 1965, s.v. *Balı*.
[21] I : 800.000 ölçekli Türkiye Hartasi, Yeradları Cetveli (indeks), Ankara 1946.
[22] « Celui qui s'asseoit sur une peau de mouton », c'est à dire le Baba d'un *tekke*.

village de Hacıbektaş. Ce sultan avait déjà témoigné de l'intérêt au *tekke* de Hacıbektaş : il y avait rendu visite et avait fait recouvrir de plomb le toit du sanctuaire[23]. Comme ses prédécesseurs, il avait fait des donations au *tekke* de Hacıbektaş[24].

Avec l'élection de Balım Sultan à la tête de ce *tekke*, les liens se resserraient entre ce sanctuaire et celui de Kızıl Deli à Dimetoka. Mais ce ne furent pas les seuls liens entre les deux maisons. Si l'on examine les noms des Dedebaba du *tekke* de Hacıbektaş, on est étonné de constater le nombre de derviches venant de Dimetoka : à Sersem Ali Dede Baba (958/977–1551/1569) succéda Ak Baba (Ak Abdullah)[25] de Dimetoka (977–1005/1569–1596). Après lui, Kara Halil Baba de Dimetoka (1005–1038/1596–1628). Après lui, nous trouvons Dimetokali Hacı Vahdeti Baba (1038–1060/1628–1649)[26].

Les liens semblent s'être conservés pendant des siècles entre les deux sanctuaires. Le *tekke* de Hacıbektaş parait avoir été ouvert aux derviches venant de Thrace et des Balkans. Même après que l'Ordre soit rentré dans la clandestinité, nous trouvons à Hacıbektaş nombre de *post-nişin* venus de différentes régions balkaniques. Par exemple : Vidinli Mahmud Baba (1251–1265/1835–1843) ; Turâbî Ali Baba de Yambol (1266–1285/1849–1868)[27].

Balım Sultan réforma l'Ordre. La cérémonie d'initiation instituée par lui est encore utilisée de nos jours. C'est à lui que remonterait l'usage des Douze Chandelles pendant les cérémonies, ainsi que le port du *Teslim Taşi*, « Pierre de l'abandon (à Dieu) », appelé aussi *Palihenk*[28], large pierre d'opaline, à douze facettes, portée par le Dede Baba[29].

C'est à Balım Sultan que remonterait l'institution d'un ordre de derviches célibataires qui résidaient au *tekke* d'une façon permanente. Cette institution rappelle les ordres monacaux des Chrétiens, c'est pourquoi il a été supposé qu'elle était due à l'origine chrétienne de Balım Sultan. Cependant, Fuad Köprülü contestait cette hypothèse[30].

---

[23] *Vilâyetnâme*, p. 92.

[24] S. Faroqhi, *The Tekke* of Haci Bektaş, pp. 183–185.

[25] Il est intéressant de rappeler que *Abdullah* était souvent le nom donné aux pères des nouveaux convertis : un nouveau converti qui reçoit le nom de *Mehmed* est inscrit dans les registres comme étant « Mehmed, fils d'Abdullah ». Il ne faut cependant pas généraliser.

[26] Bedri Noyan, *Hacıbektaş'ta Pîrevi ve diğer ziyaret yerleri*, Izmir 1965, p. 37.

[27] Bedri Noyan, *op. cit.*, pp. 33, 36.

[28] P. Palihenk, « a noose with which anything is caught » ; « that causes attachment to God » ; cf. F. Steingass, *Persian-English dictionary*, London 1892, (3e éd. 1947).

[29] J.F. Birge, *The Bektashi order of Dervishes*, p. 57.

[30] I.A., s.v. *Bektaş*.

L'institution des derviches voués au célibat était connue dans le monde turco-iranien. C'était notamment le cas des *Kalender*. Les derviches voués au célibat portaient un anneau de fer à l'oreille.

Balım Sultan est mort en 922/1516. Son mausolée se trouve au *tekke*, à 40 mètres à l'est de celui de Hadji Bektach. Sur la porte, il y a une inscription de trois lignes, en arabe, mentionnant : « Hızır Balı, fils de Resul Balı, fils de Hadji Bektach-i Horasani », et précisant que le mausolée a été bâti en 925/1519 par « Şehsüvar Beg oğlu Ali Beg ». Ali b. Şehsüvar était un prince de la famille des Zulkadirli.

Après la conquête de la principauté en 1515, Selim I qui l'aimait et l'appréciait, le nomma gouverneur d'Elbistan et *sancak-bey* de Bozok qui était un fief des tribus Zulkadirli. Ali b. Şehsüvar fut un généreux donateur du *tekke* de Hacıbektaş, en dépit de l'animosité que Selim I aurait manifestée à l'égard de l'Ordre[31].

Il y a une autre inscription due au même Ali b. Şehsüvar, sur un *mescid* de construction ancienne, situé sur le chemin allant vers ce qui est appelé *Balım evi* (la maison de Balım) et que le tradition populaire appelle *Kadıncık evi* (la maison de Kadıncık). Sur ce bâtiment, il y a une inscription en arabe disant que ce mescid fut construit au temps du sultan Selim Chah, fils de Bayezid Khan, par Ali, fils de Şehsüvar, en 926[32].

C'est devant le mausolée de Balım Sultan que se trouve le célèbre mûrier, objet de vénération populaire. Ce mûrier est identifié par la tradition à l'arbre qui avait poussé à partir du morceau de bois enflammé lancé en l'air au moment où Hadji Bektach, prenant son essor du Turkestan pour venir atterrir à Soluca Kara Öyük, sous la forme d'une colombe[33].

C'est sur le seuil du mausolée de Balım Sultan que les derviches faisaient voeu de célibat. Ils devaient alors porter à l'oreille un anneau de fer pour se différencier des autres. Cet anneau était appelé *menguş* (P. « boucle d'oreille »)[34].

Plus tard, dans un souci de légitimation, Balım Sultan fut dit être de la descendance de Hadji Bektach[35]. Mais là aussi, il faut entendre la filiation dans le sens de « filiation spirituelle ». Balım Sultan ne

---

31 S. Faroqhi, *The Tekke of Haci Bektaş*, pp. 185–186.
32 Bedri Noyan, *Hacıbektaş'ta Pîrevi*, p. 73.
33 *Vilâyetnâme*, pp. 16–17.
34 J.F. Birge, *op. cit.*, p. 57.
35 Fuad Köprülü fait remarquer que le désir de légitimation est caractéristique des Chiites : cf. I.A., s.v. *Bektaş*.

peut être *bel evlâdı*, « enfant par le sperme », il ne peut être que *yol evlâdı*, « enfant par la voie (spirituelle) ».

Cette distinction entre *bel evlâdı* et *yol evladı*, est un sujet de divergence entre les groupes Bektachi et Kizilbach (Alevi). Au *tekke* de Hacıbektaş résidait—et réside toujours, dans le village où il a sa maison—un *Çelebi*, descendant de Hadji Bektach et de Balım Sultan. Les Bektachis ne reconnaissent pas cette filiation « par le sperme » et persistent à croire que Hadji Bektach n'a pas eu de *bel evlâdı*, seulement des *yol evlâdı*.

Les Kizilbach sont divisés en groupes. Chaque groupe est rattaché à un *Ocak*, « foyer » qui dépend d'un Dede. La qualité de Dede est transmise héréditairement. Mais le *silsile* (arbre généalogique) des Dede doit descendre de Ali. Les Dede doivent être des *Seyyid*. Nous tombons dans le souci de légitimation, caractéristique des Chiites.

Bien que le mausolée de Hadji Bektach ait été construit, d'après la tradition, sous le règne de Murad I, les différentes inscriptions du sanctuaire ne remontent pas au-delà du XVIème siècle, c'est à dire de l'époque de Balım Sultan. Il y a toutefois une exception : sur la porte du *Kiler evi* (grenier), il y a une inscription gravée sur du marbre. C'est une inscription difficile à lire. Il y est dit que ce bâtiment fut construit au mois de Ramazan 777 (1375–1376), par *Emir Ahi Dede « Melik-il Meşayih, Sulâlet-ül Evliya »*[36].

Nous pouvons en déduire que le bâtiment avait appartenu à la corporation des Akhis et que le personnage mentionné devait être un membre important de cette corporation.

D'après cette inscription, nous pouvons supposer que les Bektachis avaient récupéré un bâtiment qui avait d'abord appartenu aux Akhis.

Au XIVème siècle, notamment sous le règne de Murad I (1362–1389), les Akhis avaient atteint une certaine puissance, mais cette puissance semble avoir été également cause de leur discrédit, car les sultans ottomans cessèrent leurs relations avec eux dès qu'ils n'en eurent plus besoin[37].

Devenus indésirables, ils cherchèrent refuge parmi les Bektachis avec qui ils avaient toujours entretenu des relations étroites.

* * *

---

[36] Bedri Noyan, *op. cit.*, pp. 10–11.
[37] E.I.², s.v. *Akhi* (article de F. Taeschner).

Balım Sultan a donc pris en main un ordre de derviches encore anarchique ; il l'a transformé en un ordre organisé, reposant sur un système hiérarchique stable et un rituel solide.

Il l'a fait par la volonté du sultan Bayezid II qui l'a transporté du *tekke* de Kızıl Deli à Didymotique, au *tekke* de Hacıbektaş, où il a été élevé à la dignité de *post-nişin*. Il y est resté pendant quinze ans, jusqu'à sa mort en 1516.

La première question qui vient à l'esprit, c'est pourquoi le sultan a-t-il confié à un derviche issu de Thrace, d'ascendance vraisemblablement chrétienne, l'organisation d'un ordre populaire qui a pris naissance dans un milieu de tribus turkmènes ? Pourquoi a-t-il ostensiblement créé entre les derviches de Thrace et ceux d'Anatolie, des liens qui allaient persister jusqu'à la suppression de l'Ordre et même au-delà ?

On pourrait supposer qu'il ait voulu contrebalancer les courants subversifs venus des frontières iraniennes et qui allaient en s'intensifiant, grâce à la propagande des Safavides dont les partisans provenaient en majorité des tribus turques.

Cela parait peu conforme à la politique passive de Bayezid II à l'égard des menaces venant d'Iran. Le danger réel ne sera pas perçu avant l'ascension du jeune Chah Isma'il au trône, en 1501, et le conflit ne prendra une forme aiguë qu'après la révolte de Chah Kulu en 1511, et surtout après l'avènement de Selim I, en 1512.

Il semblerait plus probable que Bayezid II qui avait montré son intérêt pour le *tekke* de Hacıbektaş par ses donations et en veillant à l'amélioration des bâtiments, ait voulu renforcer les liens entre les Bektachis de Thrace et ceux d'Anatolie.

Les Bektachis semblent bien avoir fait partie des derviches colonisateurs dans les régions conquises par les premiers sultans ottomans. Ils avaient reçu des terres et fondé des zaviye. Hadji Bektach avait été choisi comme patron du Corps des Janissaires, composé d'éléments chrétiens, récemment convertis à l'Islam. Ces enfants, provenant de milieux chrétiens, étaient confiés à des familles turques chargées de les assimiler à la culture turque et à leur nouvelle religion. Les Bektachis, ordre populaire, issu du milieu des tribus turkmènes, semblaient tout indiqués pour veiller à l'intégration de ces éléments nouveaux.

Cependant, les Bektachis ne justifièrent pas complètement la confiance qui avait été mise en eux. L'hétérogénéité de leur syncrétisme s'intensifia avec l'adjonction d'éléments disparates. Au substrat

chamanique auquel s'étaient mêlés les influences des corporations Akhis, le panthéisme anthropomorphique des Hurufis, allait s'ajouter le Chiisme hétérodoxe des Kizilbach qui provenaient de la même couche sociale, celle des tribus turkmènes. Le Bektachisme prit peu à peu l'aspect d'une gnose où des éléments provenant des croyances locales, iraniennes et kurdes à l'est, chrétiennes à l'ouest, vinrent s'ajouter au syncrétisme primitif.

Différents auteurs—Hasluck, Birge, Kissling, Vryonis et d'autres—ont cherché dans le Bektachisme des éléments chrétiens. Il y en a certainement eu, car comme dans toutes les gnoses, il y a eu assimilation des éléments locaux. Pourtant, en les analysant, il faut convenir qu'il s'agit surtout d'influences assez superficielles : le culte de saints locaux qui sont vénérés sous le nom de « Hızır », des fêtes locales qui continuent à être célébrées, des sanctuaires visités à la fois par des musulmans et des chrétiens.

Dans les Balkans où le Bektachisme fut très répandu, Jésus était souvent assimilé à Ali qui représente, chez les Bektachis, la divinité sous forme humaine. Alors que dans l'Islam il n'est pas admis que Jésus ait été crucifié, les poètes bektachis font souvent allusion à « Jésus étendu sur la Croix » (*Çarmıha gerilmiş Isa*).

Toutefois, les influences chrétiennes se limitent à l'ambiance locale. Elles sont plus nombreuses en Thrace et dans les Balkans, plus rares en Anatolie.

Il ne faut pas nécessairement voir des influences chrétiennes dans l'institution des derviches célibataires (*mücerred*), le voeu de célibat a existé et existe ailleurs que dans le Christianisme. Lorsqu'un Bektachi invoque « Hak-Muhammed-Ali », ce n'est pas une influence de la Trinité chrétienne. De même, la coutume du *Dâr-i Mansur* (le gibet de Mansur)[38] où chacun peut venir exposer ses griefs avant la cérémonie du *Ayin-i Cem*, relève du droit tribal et ne doit pas être comparée à la « Confession » des Chrétiens, pas plus que la punition éventuellement infligée par le Dede et qui peut aller jusqu'au *Düşkünlük*, exclusion de la communauté pour un temps plus ou moins long, si la faute est grave, ne peut être comparée à l'excommunication du Christianisme.

Au cours du XVème siècle, le Bektachisme avait basculé dans l'hétérodoxie et les Bektachis étaient devenus indésirables. A partir du règne de Selim I, les donations des sultans cesseront et Selim I aurait

---

[38] Allusion au supplice de Mansur al-Hallâdj.

même fait fermer le *tekke* de Hacibektaş qui ne sera réouvert qu'en 958/1551[39]. Dans les documents officiels, le terme « Bektachi » devint synonyme de *Rafizı, « hérétique »*[40].

Etant réduits à la clandestinité, les Bektachis deviendront les victimes des calomnies habituellement réservées aux groupes non-conformistes. On les accusera d'orgies rituelles et de relations incestueuses. On parlera de *Mum söndü* (la chandelle s'est éteinte) : lorsque les bougies allumées pendant les cérémonies nocturnes s'éteignent, au chant du coq, l'orgie commence. Ces calomnies sont tellement profondément ancrées dans l'opinion publique, qu'elles persistent opiniâtrement jusqu'à nos jours.

Les communautés Kizilbach (Alevis)

Nous trouvons préférable de donner le nom de *Kizilbach*, terme consacré par l'histoire, aux groupes de villages et de tribus, professant depuis toujours une religion syncrétique et hétérodoxe.

Le nom de *Kizilbach* est apparu sous Cheykh Haydar (1460–1488) pour désigner ses partisans dont la majorité était formée par les tribus turkmènes de l'est de l'Anatolie et de l'Azerbaïdjan. C'est durant sa courte vie que l'Ordre des Safavides se transforma en une force politico-religieuse et ses partisans en des Gazis organisés et motivés. Ils prirent le nom de *Kizilbach*, « têtes rouges », à cause de leur couvre-chef distinctif, un bonnet rouge à douze facettes qui était appelé *Tac-i Haydarî*, « diadème de Haydar ». Ces troupes belliqueuses et fanatiques, croyaient à la divinité de leur chef, comme elles avaient cru en celle de son père, Djuneyd. Leur foi aveugle les poussait jusqu'à se prosterner devant lui en faisant leurs prières, comme devant une *Kibla*[41].

L'appellation de *Kizilbach* devait persister dans les documents ottomans, dans le sens de « hérétique ». Avec le temps, la nuance péjorative se renforça et *Kizilbach* se mit à signifier un « hérétique rebelle ». Plus tard, il prit également la connotation de « Kurde ». Le sens péjoratif pris par *Kizilbach* le fit remplacer par le terme *Alevi* qui sert de nos jours à désigner les groupes hétérodoxes en Turquie.

---

39 S. Faroqhi, *The tekke of Haci Bektaş* p. 185.

40 Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, Istanbul 1932.

41 Adil Allouche, *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict*, Berlin 1983, pp. 50–51.

Le terme *Alevi* est dû à l'hyperdulie de ces sectaires pour « Ali ». En Iran, les gens qui divinisent Ali sont appelés des *Ali-Ilahi*, *Alevi* étant réservé aux descendants d'Ali, les *Seyyid*. Cependant, de nos jours, en Turquie, *Alevi* a pris le même sens péjoratif que *Kizilbach*. Nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre final consacré au « problème alevi ».

Les croyances des Kizilbach sont identiques, dans leur fondement, à celles des Bektachis : les deux groupes se rattachent à Hadji Bektach Veli. Mais alors que les Bektachis forment un ordre organisé, avec des milieux cultivés et une élite intellectuelle, les Kizilbach, disséminés dans les villages et les tribus, forment des groupes plus ou moins anarchiques.

Le fond de leurs croyances est le même : ce sont celles des Babas turkmènes, enrichies d'influences diverses : Chiisme modéré des corporations de métiers, Hurufisme panthéiste et anthropomorphique, auxquels se sont ajoutées les idées chiites extrémistes des Kizilbach qui existaient déjà chez les Karakoyunlus[42].

Le fond de leurs croyances, c'est la réincarnation qui peut aller jusqu'à la métempsycose, la manifestation de Dieu sous forme humaine (*tecelli*), l'hyperdulie d'Ali et des Douze Imams, les lamentations pour les martyrs de Kerbela, le thème archétype de la vengeance contre le tyran[43]. Mais si le fond des croyances est le même, il y a cependant des différences entre les deux groupes : chez les Bektachis, elles se sont cristallisées autour d'un rituel immuable ; chez les Kizilbach, les éléments légendaires sont venus se mêler au mythe original. Les légendes font partie du folklore local.

On retrouve dans les croyances des Bektachis-Kizilbach des éléments

---

[42] Les Karakoyunlu étaient connus pour leurs doctrines hétérodoxes. Le centre de leur confédération était à Erceş, sur la rive nord-est du lac de Van, c'est à dire dans une zone qui fut de tous temps soumise à l'influence de doctrines hétérodoxes. Les Akkoyunlu étaient historiquement connus comme étant des Sunnites. Cependant, leur Sunnisme devait se limiter au souverain et à son entourage direct. L'idéologie kizilbach qui a pris naissance parmi les tribus akkoyunlu, était empreinte d'hétérodoxie et d'idées communes au Chiisme extrêmiste. Ces hétérodoxies se retrouvent de nos jours dans une région de l'Azerbaïdjan iranien, située entre Maku et Hoy, et qui est appelée *Mohal-è Garagoyun*. Elles ne peuvent être dissociées des croyances des *Ahl-è Hakk* habitant ces régions. Cf. V. Minorsky, E.I.², s.v. *Ahl-è Hakk ; ibid., Notes sur la secte des Ahlè Haqq*, Revue du Monde Musulman, XI, 1920, pp. 20–97 ; *ibid., Jihan-Shah Qaraqoyunlu and his poetry*, BSOAS, 1954, XVI/2, pp. 272–276 ; V.A. Gordlevskij, *Karakoyunlu, Izbrannye sočenenija*, III, Moscou 1962, pp. 391–416 ; I. Mélikoff, *Le problème Kizilbach*, Sur les traces du Soufisme turc, pp. 29–43.

[43] Louis Massignon, *Note sur le thème archétype templier de la « vengeance de Jacques de Molay »*, Opera Minora, III, Beirut 1968, pp. 663–666.

venus des différentes religions avec lesquelles les peuples turcs ont été en contact et auxquelles ils se sont convertis : Bouddhisme, Manichéisme, Christianisme nestorien ou local. On est également obligé d'avoir présent à l'esprit que beaucoup de ces sectaires se sont installés dans des régions qui étaient depuis des siècles des zones d'hérésie : il y a eu superposition de croyances hétérodoxes sur des couches d'hétérodoxie plus anciennes.

Analysons par exemple un des principaux principes moraux des Bektachis, et en particulier du Bektachisme populaire : le Kizilbachisme-Alevisme. Ce sont les trois interdits : de la main, de la langue et du sexe. Au postulant qui demande l'initiation, on chuchote à l'oreille : *eline, diline, beline sağ ol*, « sois maître de ta main, de ta langue, de ton sexe ». Les trois interdits constituent la base des principes moraux du Bektachisme : *elin tek, dilin pek, belin berk tut*, « garde ta main éloignée du mal, ta langue immobile, ton sexe contrôlé ».

Ce sont là les trois sceaux du Manichéisme : sceau de la bouche, de la main et du sein, qui ont été exposés et critiqués par Saint Augustin dans son *De moribus Manichaeorum : de signaculo oris, manuum et sinus*[44].

On trouve ces trois principes, appelés *üç tamga*, dans les textes manichéens turcs. Ils sont mentionnés dans le *Chuastanift* qui est une confession pour l'Auditoire (c'est à dire le commun des fidèles, opposé aux Elus qui sont des Initiés). Les Auditeurs demandent pardon à Dieu pour n'avoir pas obéi aux trois Principes (*üç tamga : ağzın, könlün, älgin*), (de la bouche, du sein, de la main)[45].

Cependant, on trouve dans les croyances des Bektachis-Kizilbach des éléments provenant des différents peuples qui ont habité les régions qu'ils occupent. L'Anatolie de l'est a toujours été un carrefour de populations. Elle a également abrité des hérésies, telles les Pauliciens et les Thonrakites qui sont dits avoir été des Pauliciens. Il y a eu au cours des siècles différentes stratifications d'hétérodoxies. Une zone d'hétérodoxie peut se superposer à une autre d'époque plus ancienne.

Nous sommes très peu renseignés sur les croyances des Pauliciens. Ils sont dits avoir été des Manichéens, mais à une époque où Manichéisme était synonyme d'hérésie. Les zones d'expansion des Pauliciens,

---

[44] J.P. Migne, *Patrologiae Latinae*, XXXII, Paris 1961, col. 1309–1384, ch. XI–XVIII ; I. Mélikoff, *Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşi-Alevi, Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 56–57, et note 51.

[45] J.P. Asmussen, XUASTVANIFT. *Studies in Manichaeism*, Copenhague 1965 ; S.E. Malov, *Pamjatniki drevne-tjurkskoj pis'mennosti*, Moscou-Léningrad 1951 ; (*Chuastvanift*, pp. 108–130), Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, pp. 89–90, 190 (note 385).

d'après les sources byzantines, correspondent aux zones habitées par les Alevis : Colonée (Şebin Karahisar), Néo-Césarée (Niksar), Theodosioupolis (Erzerum), Mélitène (Malatya). Le centre de l'hérésie était Tephrikè (Divriği), et la chute de Tephrikè, en 873, fut durement ressentie par les Pauliciens. Au cours des VIIIème et Xème siècles, de nombreux Pauliciens furent transportés en Thrace et installés le long du Danube. Ce serait l'origine présumée des Bogomiles.

Nous sommes mieux renseignés sur une secte apparentée aux Pauliciens, les Thonraki, qui existaient encore au début du XIXème siècle. Les Thonraki ont laissé un document exceptionnel, un manuscrit écrit en arménien et intitulé *La clef de la Vérité*[46].

Ce texte est conservé dans une copie datée de 1782, faite par un certain Ohannès de Taron. Taron correspond à la vallée du Murad Nehri ; actuellement, c'est la région de Muş. Le manuscrit a été copié dans le village de Çevirme, au sud d'Erzerum, dans les montagnes de Bingöl. D'après Conybeare qui a traduit le texte en anglais et étudié le problème des Thonraki[47], notre connaissance de ceux-ci remonterait en 1828–1829, lorsque, après la guerre russo-turque, un certain nombre d'Arméniens s'installèrent dans la région d'Erivan, sur le territoire russe. Subséquemment, en 1837, le synode d'Etchmiatzine fut informé que vingt-cinq familles de ces réfugiés, venant de Hins, étaient des Thonraketzi ou des Pauliciens de Thondrak (Thonrak).

Thondrak se trouvait à l'ouest du lac de Van, aux sources du Murad Nehri. C'était le nom donné à un mont volcanique, près de Malazgird, qui domine le lac. Ce serait le Ala dağ.

Thondrak ou *Thonrik* viendrait du vieil arménien *Thonr*, « le four »[48]. Aussi a-t-on pensé que les Thondraki étaient des « adorateurs du feu ». Ce nom proviendrait plutôt de l'origine volcanique du mont Thondrak et des sources sulfureuses de la région.

Dans le rapport envoyé au gouverneur russe du Caucase, il était dit que ces sectaires possédaient un livre appelé « La clef de la Vérité » qui se trouvait, à l'époque où écrivait Conybeare, dans les Archives du Saint Synode d'Etchmiatzine. Ohannès, le copiste du livre, s'était converti à l'Islam avec ses disciples[49].

---

[46] Cf. Fred. C. Conybeare, *The Key of Truth—a manual of the Paulician church of Armenia*, Oxford (Clarendon press) 1898.
[47] *The Key of Truth*, pp. XXIII sq.
[48] Conybeare, *op. cit.*, p. LX.
[49] *Ibid.*, pp. LXXI–LXXII.

Conybeare pensait que le livre remontait à un original du IX[ème] siècle. Au cours des temps, de nombreux sectaires Thondraki s'étaient convertis à l'Islam pour fuir les persécutions de l'église orthodoxe arménienne. Leurs descendants vivaient encore dans la région d'où était partie l'hérésie. L'auteur se référait à un livre écrit en 1800, par Injdidjian, où il était spécifié qu'il y avait, au début du XIX[ème] siècle, dans la région de Doğu Bayezid, une tribu kurde appelée « Manichéens », mais dont les membres devaient être des Thonraki ou Pauliciens[50]. I. Beldiceanu-Steinherr a relevé, dans un document d'archives de l'époque de Beyazid II, un village appelé *Tatlar Ini* ; ce même village est appelé *Manavi* dans un registre de l'époque de Mehmed II. Ce village se trouvait au sud d'Avanos, non loin du Kizil Irmak. Elle a tenté, avec raison, de rapprocher le toponyme *Manavi* de *Mani* et de le traduire par « Manichéens », mais elle a préféré laisser la question ouverte, faute de preuves suffisantes pour étager cette hypothèse[51].

Il est probable que dans le récit de voyage mentionné par F. Conybeare, c'est une forme se rapprochant de *Manevi* qui était utilisée.

D'autre part, si on examine le toponyme *Tatlar Ini*, « la caverne des Tat », qui a remplacé celui de *Manevi*, on trouve le terme *Tat* qui désignait, chez les Uyghurs, un « non-musulman »[52]. Dans les deux cas, il s'agit d'une agglomération qui était habitée par des gens qui n'étaient pas encore musulmans.

Au moyen-âge, le terme « manichéen » était appliqué à différentes hérésies : il pouvait désigner aussi bien des Nestoriens que des doctrines issues du Manichéisme ou du Paulicianisme tardif, comme par exemple les Thondrakites[53].

On ne peut pas éviter la tentation de rapprocher ces Kurdes « Manichéens » ou « Pauliciens » des sectaires de l'Azerbaïdjan iraniens appelés *Ahl-è Hakk*, « Fidèles de Vérité ». En effet, de l'autre côté de la frontière, non loin de Doğu Bayezid, entre Maku et Hoy, vivent des Ahl-è Hakk kurdes et turkmènes. On les trouve autour du lac

---

[50] Conybeare, *op. cit.*, p. LIX.

[51] *Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans* (*XV–XVI[è] s.*), W.Z.K.M., vol. 81, 1911, pp. 34–38, 54, 59–60.

[52] Mahmud al Kachgari, *Divan-u Lûgat-it Türk*, IV, p. 584. W. Radloff, *Opyt slovorya Tjurkskich narecii*, St-Petersbourg 1905, III, 1, pp. 899–900.

[53] Nina G. Garsoïan, *The Paulician heresy—a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, The Hague-Paris 1967, pp. 232–233, pp. 188–195, 201, 205, 212.

d'Ourmiah et aux environs de Tabriz. Certains de ces Ahl-è Hakk de la région de Tabriz, des Turkmènes pour la plupart, appartiennent à la branche des *Cehelten* ou *Kırklar* qui sont très proches des Alevis de Turquie. Leur centre est *Ilhçi*. Ils vénèrent Chah Isma'il qu'ils considèrent comme la réincarnation de Ali, c'est à dire la divinité[54].

Lorsque j'ai visité ces régions, j'ai été frappée par la récurrence du mot *Hakk*, « la Vérité ». Le motif idéologique du jeune Chah Isma'il était la propagation du *Mezheb-i Hakk*, « la secte de Vérité », dont les sectaires ne pouvaient être que des Ahl-è Hakk, « les gens de Vérité ». Voilà maintenant la « clef de la Vérité » qui apparait dans les mêmes régions géographiques.

Un *kelâm*[55] attribué à Chah Isma'il et qui est transmis oralement parmi les Ahl-é Hakk de Tazekent, près d'Ahar, qui sont des Turkmènes, fait dire au jeune Chah :

Men hakkam hakkdan gelirem
On iki Imamın biriyem
Çahar köşeyi men alıram
Zât-i kudret-i Ali menem

Je suis le Dieu de Vérité, je viens de Dieu,
Je suis l'un des Douze Imams,
Je conquiers les quatre coins (du monde).
Je suis l'Essence de la Puissance d'Ali[56]

V. Ivanow, dans son étude sur les Ahl-è Hakk de l'Azerbaïdjan iranien, avait déjà recherché des éléments pauliciens et thonraki dans les doctrines de ces sectaires dont certaines branches avaient beaucoup de points communs avec les Alevis d'Anatolie[57].

Il est certainement tentant de rapprocher ceux qui se disent « Fidèles de Vérité », surtout lorsqu'il s'agit d'individus habitant les mêmes régions géographiques. Il serait également tentant de rechercher entre eux des points communs : ainsi, par exemple, dans « la clef de la Vérité », il est dit que les Elus sont les « réincarnations » du Christ. Mais la croyance à la réincarnation est universelle et il ne fait pas de doute que l'est de l'Anatolie a de tous temps été un creuset où populations et croyances ont été soumises à un processus de catalyse. Il est par conséquent malaisé, voire même impossible, d'essayer d'isoler

---

[54] Voir I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş*.
[55] *Kelâm*, « parole ». Les *kelâm* des Ahl-è Hakk se rapprochent des *nefes* des Bektachis-Alevis.
[56] *Le problème Kizilbach*, p. 36.
[57] I. Ivanow, *The Truth-worshippers of Kurdistan—Ahl-i Haqq texts*, Leiden 1953 (Brill).

les éléments imbriqués d'un puzzle inextricable. Aussi est-il préférable d'étudier les faits dans la forme sous laquelle ils se présentent à nous aujourd'hui.

* * *

Fuad Köprülü appelait les Alevis ou Kizilbach, les « Bektachis des campagnes ». En effet, ils représentent une forme moins évoluée, plus anarchique, du même phénomène.

Tandis que chez les Bektachis, l'initiation rappelle celle de toutes les sociétés secrètes, chez les Kizilbach-Alevis, c'est une cérémonie qui se rapproche des rites de puberté dans les sociétés tribales.

Chez les Bektachis, celui qui désire entrer dans l'Ordre, en a la possibilité s'il en est jugé digne, mais on ne peut être Kizilbach-Alevi que par voie du sang. Comme il est couramment répété : « *Un Alevi est un Bektachi, mais un Bektachi n'est pas un Alevi* ». Autrement dit, pour être Bektachi, il suffit de croire en Hadji Bektach, mais pour être Alevi, il faut naître Alevi.

Chez les Bektachis, on devient *Baba*, responsable d'un *tekke*, par la voie de l'initiation et du perfectionnement moral. Mais chez les Kizilbach-Alevis, le *Dede*, chef spirituel d'une communauté religieuse, doit obligatoirement faire partie d'un *ocak* (foyer, famille, lignée) dont la lignée, par légitimation obligatoire, doit remonter à Ali.

Chaque village Kizilbach-Alevi se rattache à un *ocak*. Le Dede issu de cet *ocak* se doit de visiter au moins une fois par an les villages qui relèvent de sa dépendance spirituelle.

Il serait intéressant d'en savoir davantage sur la façon dont les familles arrivaient à établir une filiation les rattachant à une descendance des Imams et de la lignée du Prophète. Dans son savant article sur l'origine des Safavides, Zeki Velidi Toğan a montré les efforts faits pour donner à cette dynastie une généalogie la rattachant à l'Imam Musa al-Kâzim et faire reconnaître aux premiers Safavides le titre de « Cheykh », Safieddin et son fils Sadreddin n'étant ni Seyyid ni Cheykh. Ces efforts ont peut-être été faits par Sadreddin qui aurait essayé d'obtenir du Chérif de Médine un arbre généalogique rattachant sa famille aux Seyyids descendants d'Ali, ou peut-être même ce ne fut fait que *de facto*, au temps de Chah Isma'il[58].

---

[58] Zeki Velidi Toğan, *Sur l'origine des Safavides*, Mélanges Louis Massignon, Damas 1957 (Institut Français de Damas), pp. 345–357.

On peut trouver des renseignements concernant l'imbroglio des *ocak* dans l'ouvrage très documenté, mais peu scientifique de M. Şerif Firat, *Varto Tarihi*[59]. Nejat Birdoğan a essayé de traiter le problème d'une façon plus ordonnée, mais qui est encore loin d'être satisfaisante[60].

Chez les Kizilbach, le mythe remplace le rituel. Les cérémonies sont la répétition sur terre d'archétypes qui ont eu lieu dans l'Au-delà, en dehors du Temps, d'où l'importance accordée à la lignée du Dede qui doit, grâce à une naissance hors du commun, être investi des pouvoirs de sa charge.

A un niveau plus élevé, celui qui prend la tête d'un mouvement à caractère religieux, s'arroge des prérogatives surnaturelles et prétend remplir une mission divine, comme ce fut le cas pour Baba Ilyas, Cheykh Haydar et surtout Chah Isma'il.

La turbulence fut toujours la caractéristique des mouvements populaires à connotation socio-religieuse. Décriés et persécutés parce qu'ils refusaient l'ordre établi, ces sectaires qui provenaient de couches populaires incultes et illettrées, pour qui la violence était le seul moyen d'action, manifestaient par des révoltes sporadiques leur lassitude des discriminations, des vexations et des injustices sociales.

Les révoltes socio-religieuses n'étaient pas particulières à l'Anatolie et l'Empire Ottoman n'en eut certes pas le privilège ; des phénomènes identiques se produisent dans des conditions socialement identiques, mais le milieu kizilbach a constitué un terrain idéal pour engendrer des mouvements de turbulence où les sentiments d'injustice sociale allaient de pair avec les persécutions d'ordre religieux. Aussi, le terme Kizilbach prit-il rapidement la connotation péjorative de « hérétique rebelle ».

Ces groupes étaient caractérisés par leur syncrétisme religieux, leur non-conformisme et leur marginalité. Leur refus de l'ordre établi leur valait l'hostilité du pouvoir central. Pour se protéger, ils étaient obligés de se réfugier dans la clandestinité. Leurs croyances, réprouvées et persécutées parce qu'elles étaient différentes de la religion officielle, prenaient les aspects de la gnose : connaissance secrète, reposant sur l'interprétation ésotérique des textes sacrés, initiation du profane, cérémonies nocturnes dans des endroits couverts, littérature hermétique, langage secret qui permet aux adeptes de se reconnaître entre eux.

---

[59] *Doğu illeri ve Varto tarihi*, Ankara 1970 (3e éd.).
[60] *Anadolu ve Balkanlarda Alevi yerleşmesi—ocaklar—dedeler—soyağaçları*, Istanbul 1992.

Comme l'a analysé si justement Fernand Braudel, l'Asie Mineure fut une terre d'enthousiasme mystique et guerrier[61]. Cette caractéristique se trouve pleinement justifiée durant les trois premiers siècles de l'Empire Ottoman. Les premiers Ottomans durent leur succès à l'exaltation d'un mysticisme belliqueux où guerre et religion s'entremêlaient. Les derviches devenaient des Gazis, les Janissaires étaient rattachés aux Bektachis.

Cependant, dans la deuxième moitié du XV[ème] siècle, apparaît dans les provinces de l'est de l'Anatolie, le mouvement kizilbach qui s'est formé sous l'impulsion des premiers Safavides : Cheykh Haydar, fils de Djuneyd, puis Chah Isma'il. Avec les Kizilbach, à l'idéologie mystique est insufflée celle de la révolte. Sous l'impulsion de Cheykh Haydar, le mouvement qui allie la mystique à la violence, reçoit une organisation secrète[62]. Il ne tarde pas à devenir un mouvement dangereux animé par un fanatisme aveugle. Il ne fut enrayé que grâce aux efforts prodigieux accomplis pendant le règne de Selim I et au prix d'affreux massacres dont le souvenir reste toujours vivant parmi les Alevis-Bektachis[63]. Le massacre fut justifié par la *Fetvâ* promulguée contre les Kizilbach par le *müfti* Hamza, dès l'avènement de Selim I, en 1512. Il aurait fait 40.000 victimes d'après les sources officielles, plus d'après les Alevis-Bektachis. Le texte terrifiant de cette *Fetvâ* a été plusieurs fois reproduit[64]. Cette *Fetvâ* rendait licite le massacre des Kizilbach, il était considéré comme méritoire. C'était un acte pieux : *sevab*[65].

En représailles contre le massacre des siens, Chah Isma'il se mit à ravager les villes ottomanes frontalières. La guerre ottomano-safavide atteint son point culminant le 23 août 1514 (2 *receb* 920), à la bataille meurtrière et fratricide de Çaldıran (Tchaldiran) qui consacra la victoire de Selim I[66].

---

61 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen*, II, Paris 1966, pp. 11–18.

62 M.A. Cook, *Population pressure in rural Anatolia 1450–1600*, London 1972 (Oxford University Press), pp. 33–44.

63 S. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, pp. 34–38.

64 Şehabeddin Tekindağ « *Yeni kaynak ve vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in Iran seferi* », Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Mart 1967, Istanbul 1968, pp. 52–56, 77–78. S. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, pp. 35–36 : voir les documents d'archives de Topkapi Sarayi, N°12077 (ce serait le texte original), 6401, 5960. I. Mélikoff, *Le problème Kızılbaş*, pp. 30–31 et note 7.

65 *Sevab* « acte pieux ; action méritoire, accomplie pour le service de Dieu et devant être récompensée dans l'au-delà ».

66 S. Tansel, *op. cit.*, pp. 55 sq.

La première des révoltes qui devaient exciter les esprits à la guerre fratricide où des deux côtés combattaient des Turkmènes, fut celle de Chah Kulu Baba qui éclata en mars 1511.

Chah Kulu venait de la région de Teke, dans la province d'Antalya. Il était le fils de Hasan Halife à qui Bayezid II envoyait chaque année des dotations, pour prix de ses prières[67].

Il semblerait que la révolte de Chah Kulu n'ait pas eu uniquement des raisons religieuses, ni une appartenance aveugle au mouvement kizilbach. Elle aurait été due aux conditions désastreuses et à l'anarchie qui régnaient pendant les dernières années du règne de Bâyezid II, ainsi qu'à la mauvaise administration de Şehzâde Korkut qui était gouverneur de la région de Teke[68].

Quoi qu'il en soit, Chah Kulu s'était proclamé *Mehdi.* Il était rentré en relations avec les sympathisants kizilbach d'Anatolie et de Roumélie. La révolte fut violente. La bataille finale eut lieu le 2 juillet 1511 (*5 rebi-ül-ahir 917*), à Çubuk Ova, entre Kayseri et Sivas. Chah Kulu blessé à mort, succomba à ses blessures. Les rebelles se replièrent vers Erzindjan, d'où ils gagnèrent l'Iran. Cette révolte donna lieu à des massacres, à des pillages, à des dévastations qui attisèrent le fanatisme religieux des rebelles. Elle ne serait pas sans rappeler celle des Baba'is, en 1240[69].

Tandis que les rescapés se réfugiaient auprès de Chah Isma'il qui comptait la tribu des Tekeli parmi les tribus turkmènes alliées à sa cause, Beyazid II faisait déporter en Morée, récemment conquise, les Kizilbach qui étaient restés à Teke, dans la région d'Antalya. Ils furent installés à Modon et à Koron[70].

En 1512, à la nouvelle de l'accession au trône de Selim I, Chah Isma'il envoya en Anatolie son *Halife*, Rumlu Nûr Ali, qui réussit à rassembler les sympathisants turcs des régions de Şebin Kara Hisar, Sivas, Amasya, Çorum et Tokat. Profitant des querelles dynastiques entre les fils de Bâyezid II, Nûr Ali s'empara de Tokat et y fit prononcer la *Hotba* (prière) au nom de Chah Isma'il. Le prince Murad, fils du prince Ahmed qui disputait le trône à son frère Selim, tenait Amasya au nom de son père. Il se joignit aux Kizilbach, mais l'oppo-

---

[67] S. Tansel, *Sultan II. Bâyezid'in siyasî hayatı*, Istanbul 1966, pp. 248–257.

[68] Faruk Sümer, *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ankara 1992, pp. 32–35.

[69] F. Sümer, *op. cit.*, p. 34.

[70] S. Tansel, *Sultan II. Bâyezid'in siyasî hayatı*, p. 237.

sition de son père qui était hostile aux hérétiques, l'obligea à fuir vers l'Iran où il fut bien reçu par Chah Isma'il.

Le 20 juillet 1512, Nûr Ali fut tué à Göksu, près de Sivas. Selim I, à la faveur de la *Fetvâ* promulguée par le mufti Hamza, commença sa campagne de répression contre les Kizilbach.

Bien que sa défaite à Çaldiran ait considérablement sapé le moral du monarque safavide qui est dit ne plus jamais avoir souri jusqu'à la fin de sa vie, en 1524, elle n'a pas pour autant anéanti son désir de nuire à la puissance ottomane. Les mouvements de révolte contre le pouvoir central ottoman se feront au nom de Chah Isma'il, puis de son fils et successeur Chah Tahmasp.

En 1519 d'après les historians ottomans, mais plutôt en mars 1520 d'après un article bien documenté de J.L. Bacqué-Grammont[71], éclata la révolte de Şâh Veli b. Celâl. Le nom du rebelle est donné comme étant *Celâl* dans les sources turques. L'ampleur du mouvement fut assez important pour que le nom de *Celâlî* soit donné à toutes les révoltes qui secouèrent l'Empire Ottoman durant le XVIème siècle et dans le première décennie du XVIIème, même si les origines des révoltes ne furent pas identiques. *Celalî* devint synonyme de « brigand rebelle ».

Celui qui brandit l'étendard de la révolte en 1520, fut Şâh Veli ibn Şeyh Celâl. Şeyh Celâl avait un *tekke* dans le village de Sizir, région de Sarkışla, entre Sivas et Kayseri. Cette région, de même que celles de Turhal et Zile, entre Amasya et Tokat, qui furent les centres de cette révolte, furent de tous temps des foyers d'hérésie. Amasya avait déjà été le centre de la révolte de Baba Ilyas, en 1239–1240. Ces régions avaient déjà été embrasées par les révoltes de Chah Kulu et de Nûr Ali. Elles étaient sensibilisées à toutes les secousses et turbulences.

Après s'être retiré quelques temps dans une caverne, dans la région de Turhal, afin de se préparer à son rôle de missionnaire, Şâh Veli en sortit en se prétendant *Mehdi-i Halife-i Zaman* et *Mehdi-i Devrân*[72]. Ayant ainsi proclamé son pouvoir surnaturel, il réussit à rassembler beaucoup de partisans et à infliger plusieurs défaites aux armées gouvernementales. Selim I chargea alors Ferhad Pacha, Beylerbeyi de Roumélie, de combattre la révolte. Il partit avec 3.000 Janissaires et de nombreux *Sipahi*. Après plusieurs tentatives où les armées

---

[71] *Etudes Turco-Safavides*, III. *Notes et documents sur la révolte de Şâh Veli b. Şeyh Celâl*, Archivum Ottomanicum, tome VII, Wiesbaden 1982, pp. 5–69.

[72] S. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, pp. 94–99.

gouvernementales eurent le dessous, la révolte fut enfin écrasée en avril 1520 par Ferhad Pacha et Şehsüvaroğlu Ali Beg, dans la plaine d'Aksar, entre Kara Özü et Sizir, dans la région de Kayseri. Şâh Veli fut capturé dans sa fuite. Cependant, alors que le Sultan avait ordonné qu'il soit envoyé vivant à Istanbul afin d'y être interrogé, Şehsüvaroğlu Ali Beg s'empressa de le faire mettre à mort et envoya sa tête au Sultan, tandis que son corps fut réduit en menus morceaux. Ce fut une raison de discorde entre lui et Ferhad Pacha, et Şehsüvaroğlu Ali Beg semble avoir été assez embarrassé pour justifier les raisons de l'exécution du prisonnier. Il semblerait que ce geste lui ait même coûté la vie[73].

Nous avons vu que Şehsüvaroğlu Ali Beg qui était un prince Zulkadirli, était très lié au tekke de Hacibektaş dont il fut un généreux donateur, aussi aurons-nous l'occasion de revenir sur ce personnage et sur son geste.

Un terrible massacre suivit la bataille à laquelle avaient pris part les femmes et les enfants des rebelles. Les Kizilbach rescapés du massacre semblent avoir été encore une fois déportés vers les provinces de Roumélie et des Balkans[74].

Dans son article qui repose sur les données des documents d'archives, J.L. Bacqué-Grammont a placé la révolte et la défaite de Şâh Veli en 926/1520 ; contrairement aux historiens ottomans qui datent ces événements de 925/1519. Une inscription à Hacıbektaş confirme l'hypothèse de J.L. Bacqué-Grammont. Ce fut Şehsüvaroğlu Ali Beg qui fit ériger le mausolée de Balım Sultan. Une inscription porte son nom et la date de la construction du monument :

> Binâ-Hâza el-Kubbe-tuş-şerife el-emîr Ali Beg bin Şehsüvar
> Beg li-kutb-ül-evliyâ ve hülâsat-ul budelâ Hızır Balı bin Resul
> Balı bin Hacı Bektaş Veli-yyül-Horasânî nevverallâhü merkadihî
> fî sene Hamse ve isrîyn ve tis'emie[75].

Şehsüvaroğlu Ali Beg qui appartenait à la famille des Zulkadirli, était très aimé et apprécié par le Sultan Selim I qui lui avait donné en 1515 le *sancak*[76] de Kayseri et le gouvernement de la province de

---

[73] C'est ce que laisse entendre S. Faroqhi dans son excellent article *The Tekke of Haci Bektaş*, 185.

[74] J.L. Bacqué-Grammont, *op. cit.* Les rescapés de la révolte de Chah Kulu avaient été déportés en Morée.

[75] Bedri Noyan, *Hacibektaş'ta Pîrevi*, p. 52. La date correspond à 1519.

[76] *Sancak* « subdivision d'une province ».

Bozok[77]. L'inscription sur le mausolée de Balım Sultan prouve qu'il y avait des relations étroites entre Şehsüvaroğlu Ali Beg et l'Ordre des Bektachis. Cela expliquerait sans doute les raisons qui avaient poussé ce dignitaire à réduire au silence Şâh Veli devenu son prisonnier.

De toute façon, la capture et la mort du rebelle doivent être postérieures à la construction du mausolée, en 1519.

La question qui se pose, c'est quelles étaient les implications des Bektachis dans les révoltes contre le Sultan ? Jusqu'à quel point y a-t-il eu connivence entre les tekke bektachis et les rebelles ?

Ali b. Şehsüvaroğlu fut très lié au tekke de Hacıbektaş et en fut un des donateurs. Cela laisserait supposer qu'il avait au moins des sympathies bektachies. L'hétérodoxie était très répandue chez les Zulkadirli. Ces tribus participèrent à la révolte de Kalenderoğlu, en 1526–1527. La tombe présumée de ce rebelle se trouverait, d'après la tradition, dans le mausolée de Balım Sultan qui fut construit par Ali b. Şehsüvaroğlu en 1519, c'est à dire dans l'année précédant la révolte de Şâh Veli. Est-ce à cause de ses liens avec les Bektachis que le dignitaire s'empressa de faire mettre à mort le rebelle, afin qu'il ne parle pas ? Ou serait-ce pour lui éviter un sort plus pénible ? Etait-ce pour cette raison que Ali b. Şehsüvaroğlu fut lui-même mis à mort ?

D'après la tradition, Selim I aurait fermé le tekke de Hacıbektaş qui ne fut réouvert qu'en 1551[78]. Ce geste tendrait à prouver que le Sultan ne tenait pas les Bektachis pour innocents, même s'ils ne participaient pas ouvertement aux révoltes.

Jusqu'à présent, les Bektachis ne semblent pas avoir eu de rôle actif dans les mouvements insurrectionnels. Il n'est cependant pas exclu qu'il aient été plus ou moins sympathisants. Aussi bien dans la révolte de Chah Kulu que dans celle de Şâh Veli, les chefs de la rébellion avaient une envergure religieuse. Chah Kulu était le fils d'un personnage religieux auquel le Sultan Bayezid II envoyait des dons. Son nom fut donné au tekke bektachi de Merdivenköy. Şâh Veli était lui aussi le fils d'un Cheykh qui dirigeait un tekke. Chah Kulu aussi bien que Şâh Veli se prétendaient mehdi et revendiquaient des pouvoirs surnaturels.

Si jusqu'à présent le doute avait pu planer, avec la révolte de Kalenderoğlu, en 1526–1527, la participation des Bektachis ne semble pas pouvoir être écartée.

---

[77] S. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, pp. 103, 137. S. Faroqhi, *op. cit.*, p. 185.
[78] Cf. S. Faroqhi, *op. cit.*

D'après les sources historiques, le mouvement insurrectionnel éclata dans la province de Karaman. Le chef est connu sous le nom de Kalender Chah ou Kalenderoğlu. Il se prétendait descendant de Hadji Bektach et aurait été, d'après la tradition, le jeune frère de Balım Sultan. La parenté réelle peut être mise en doute, mais pas la parenté spirituelle, car dans le mausolée de Balım Sultan se trouve une tombe anonyme qui est dite être celle de Kalender Chah. Dans le coin gauche du mausolée, se trouve une colonne de marbre tachée, dit-on, du sang de Kalender Baba[79]. Mais il s'agit bien entendu d'une légende, car le rebelle eut la tête coupée à l'issue de la bataille finale[80].

Il n'est pourtant pas impossible que son corps ait été récupéré par des partisans et ramené à Hacıbektaş.

Kalenderoğlu avait rassemblé un grand nombre de tribus turkmènes, en particulier celles des Zulkadirli. La raison de la révolte aurait été d'ordre économique. Elle prit fin lorsque le Grand Vizir Ibrahim Pacha eut accordé aux Zulkadirli les concessions territoriales qu'ils revendiquaient. Ceci réduisit le nombre des partisans de Kalenderoğlu à quelques milliers de personnes[81].

La révolte s'était étendue vers Tokat et Amasya, régions depuis toujours sensibilisées aux mouvements sociaux. Le Sultan Süleyman chargea de la répression son Grand Vizir et favori Ibrahim Pacha, qui était d'origine grecque. Celui-ci partit à la tête de 3.000 Janissaires et 2.000 Sipahis. Il n'osa cependant pas affronter ouvertement les rebelles, par crainte des Janissaires qui ne se doutaient pas de la nature de leurs ennemis. Il essaya donc de gagner les tribus turkmènes attachées à Kalenderoğlu, en leur promettant des fiefs. Il arriva ainsi à détacher de lui un grand nombre de ses partisans. La révolte fut écrasée à Elbistan en 1527[82].

D'après la tradition, Kalenderoğlu aurait été le même que le poète bektachi dont les *nefes* portent les noms de Kalender Abdal, Şah Kalender, Genç Kalender (Civan Kalender), Kalender Celebi. Il aurait été *post-nişin* du tekke de Hacıbektaş. C'est l'opinion de Abdülbâki Gölpınarlı et de Sadeddin Nüzhet Ergun[83], ainsi que de tous ceux

---

[79] Bedri Noyan, *op. cit.*, pp. 53–55.
[80] Ahmed Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik*, p. 12. L'auteur se réfère aux récits des historiens Solakzâde et Peçevi.
[81] S. Faroqhi ; *op. cit.*, pp. 183–185.
[82] J.K. Birge, *The Bektashi order of Dervishes*, pp. 69–70. Ahmet Refik, *op. cit.*, pp. 11–12.
[83] A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi nefesleri*, Istanbul 1963, p. 14 ; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi şairleri ve nefesleri* I, p. 118.

qui ont compilé des anthologies de poètes bektachis et qui se sont servis de ces deux auteurs.

Mais comme toujours, il est difficile de démêler la tradition de la réalité, car les faits sont transmis de bouche à oreille et il y a beaucoup de *nefes* apocryphes portant les différents noms de Kalender.

Cependant, la responsabilité des Bektachis ne peut pas être détachée de cette révolte, même si les historiens ottomans la qualifient de « mouvement kizilbach ».

Seules les révoltes de quelque importance sont racontées dans les chroniques officielles. Nombre de mouvements de moindre envergure sont tombés dans l'oubli. Ahmet Refik a publié des documents concernant des tentatives de sédition en Roumélie et en Anatolie, au XVIème siècle. La région d'Amasya revient le plus souvent, ainsi que Çorum, Zile, Erzerum, Malatya, Bozok, Elbistan, cette dernière région en rapport avec les séditions des Zulkadirli. Mais on trouve également Filibe, Tatar Pazari, Varna, Kavala, Edirne. En Roumélie, les séditions sont souvent qualifiées de « hurufi »[84]. Ces régions ont en effet été des centres de Hurufisme. Cependant, ces documents ne concernent que des cas isolés, qui n'ont pas eu de répercussion. Par contre, aucun document ne mentionne le soulèvement de Pir Sultan Abdal qui nous est connu grâce à l'oeuvre de ce grand poète devenu personnage de légende. Paradoxalement, ce soulèvement vit toujours dans la mémoire des Bektachis-Kizilbachs-Alevis, et même dans celle de la gauche contestataire, alors que toutes les autres révoltes sont reléguées au domaine de l'histoire et étudiées par des spécialistes.

Pir Sultan Abdal, de son vrai nom Haydar, était originaire du village de Banaz, dans la région de Sivas. Il était le chef d'une confrérie bektachie. Sa révolte s'est produite sous le règne de Süleyman le Magnifique (1520–1566) et de Chah Tahmasp (1524–1576) auquel il fait allusion dans ses vers. Il avait, parmi ses disciples, un derviche nommé Hızır, du village de Sofular, entre Sivas et Hafik. Hızır alla à Istanbul tenter sa chance. Elle lui sourit, car il devint Pacha et Beylerbeyi.

D'après la légende, Pir Sultan lui aurait prédit qu'il deviendrait Pacha et Vizir, mais qu'il reviendrait le faire pendre. Effectivement, Pir Sultan Abdal prit la tête d'un soulèvement de caractère socio-religieux et son ancien disciple devenu Pacha, fut chargé de sa répression. Pir Sultan fut emprisonné à Sivas, dans la forteresse de Toprakkale.

---

[84] Ahmet Refik, *op. cit.*

Toujours d'après la légende, Hızır Pacha essaya de lui sauver la vie en lui demandant de chanter trois chansons où il se prononcerait pas le mot « Şah ». Pir Sultan demanda qu'on lui apporte son *saz*[85] et chanta trois *nefes* glorifiant le *Şah*. Il ne s'agissait pas du Chah d'Iran, mais du Chah spirituel, *Şah-i Merdan*, le « Roi des hommes », c'est à dire « Ali », bien que le Chah spirituel soit souvent volontairement confondu avec le chah temporel qui était alors Chah Tahmasp, le fils et successeur de Chah Isma'il. Pir Sultan fut pendu à Sivas et le nom de Hızır Pacha voué à l'opprobre.

Il y eut plusieurs hommes d'état portant le nom de Hızır. On a toutefois lieu de supposer qu'il s'agit de Hızır Pacha qui fut un fonctionnaire d'état entre 959/1551–52 et 975/1567, date de sa mort. Entre 1560 et 1567, il fut *beylerbeyi* (gouverneur général) de Bagdad. Les événements concernant la rébellion, la capture et l'exécution de Pir Sultan, ont pu se passer entre ces deux dates, pendant un voyage du Pacha par Sivas, sur la route de Bagdad[86].

La légende s'est emparée de Pir Sultan Abdal et sa révolte a été réactualisée. Il est donc difficile d'en analyser les causes. On en a fait un héros populaire et son insurrection est devenue une action en faveur du droit du peuple et des victimes de l'oppression sociale. Ses vers sont très populaires, mais ils sont modifiés selon les circonstances, ce qui est d'autant plus facile que la poésie se transmettait de bouche à oreille. Il a composé un *nefes* qui est en quelque sorte un chant de révolte. Nous en reproduisons le texte, d'après l'édition critique de A. Gölpınarlı et P.N. Boratav[87].

Gelin Canlar bir olalım
Münkire kiliç çalalım
Hüseynin kanın alalım
Tevekkeltü taâlallah

özü öze bağlayalım
sullar gibi çağlayalım
bir yürüyüş eyleyelim
Tevekkeltü taâlallah

açalım kızıl sancağı
geçsin Yezidlerin çağı
elimizde aşk bıçağı
Tevekkeltü taâlallah

---

85 *Saz*, instrument traditionnel à cordes.
86 A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943.
87 *Op. cit.*, pp. 64–65.

Mervan soyunu vuralım
Hüseynin kanın soralım
Padişahın öldürelim
Tevekkeltü taâlallah

Pir Sultan'ım geldim cuşa
münkirlerin aklı şaşa
takdir olan gelir başa
Tevekkeltü taâlallah

Venez mes amis, unissons-nous
levons nos épées contre les mécréants
vengeons le sang de Hüseyn
Puisse Dieu nous aider

Attachons-nous l'un à l'autre
écoulons-nous comme les rivières
lançons-nous à l'attaque
Puisse Dieu nous aider

Brandissons l'étendard rouge
mettons fin au règne des Yezid
prenons en main le glaive de l'Amour
Puisse Dieu nous aider

Frappons la race des Mervan
demandons le prix du sang de Hüseyn
Tuons leur souverain
Puisse Dieu nous aider

Je suis Pir Sultan, je me suis révolté
puissent les mécréants en perdre l'esprit
ce qui est écrit doit arriver
Puisse Dieu nous aider

Voici le texte établi d'après des manuscrits anciens. Il est différent de ce que chante de nos jours la jeunesse contestataire qui introduit des vers incitant à la défense des opprimés et des orphelins. On ne trouve dans le texte original rien qui soit vraiment une revendication sociale. Il y est fait allusion à l'étendard rouge des Kizilbach, mais c'est surtout un appel à venger le sang de Hüseyn et à attiser la haine contre ses ennemis, les califes Mervan et Yezid. Autrement dit, c'est le *teberrâ* et le *tevellâ* des Chiites : haine des ennemis de Hüseyn et amour de sa famille. L'appel au meurtre de l'avant-dernière strophe, peut s'entendre comme dirigé contre les califes, meurtriers de Hüseyn. Mais bien entendu, c'est à double sens et peut aussi bien signifier le souverain ottoman. En transformant l'image de Pir Sultan, la légende

en a fait un héros idéaliste, défenseur du peuple, en quelque sorte un Robin des Bois doué de la verve poétique.

A partir de la première décennie du XVI[ème] siècle, sous l'influence de l'idéologie kizilbach et de l'élan politico-religieux donné par les Safavides, on vit proliférer en Anatolie des mouvements insurrectionnels qui sont connus sous le nom de *Celâlî*, d'après un des premiers chefs rebelles, Şâh Veli ibn Celâl. Ce furent des mutineries où les actions sociales furent inspirées par des motifs en apparence religieux. Cependant, vers la fin du siècle, l'idéologie religieuse s'estompe devant des raisons d'ordre économique. Les croyances kizilbach n'ont pas disparu, mais n'ayant plus l'impulsion venant d'Iran, elles ne sont plus capables de produire un soulèvement organisé[88].

Les mouvements dits *Celâlî* de la fin du siècle, tel celui de Karayazıcı (1598–1601) qui fut suivi par celui de son frère, Deli Hasan (1603–1610), ne furent pas des soulèvements à caractère religieux[89].

Les mouvements connus sous le nom de *Celâlî* sont en général attribués par tradition aux Kizilbach. Ce fut le cas pour la plupart des soulèvements du XVI[ème] siècle. Cependant, on ne peut totalement exclure l'influence spirituelle exercée par les Bektachis. Ceux-ci partagent les mêmes croyances que les Kizilbach. Ils ont certainement constitué l'élément intellectuel qui inspirait l'action plus violente des Kizilbach qui, de par leur mode de vie tribal, se laissaient plus facilement entraîner par la force brute.

L'impact de l'idéologie chiite sur les croyances religieuses des couches populaires d'origine nomade, s'est concrétisé sous l'impulsion de la propagande safavide. Cette idéologie est propice à un phénomène d'actualisation. Hüseyn demeure le symbole permanent de la victime et du martyr, Yezid celui du tyran et de l'oppresseur. Cette symbolique est sous-jacente dans la religiosité populaire. Il suffit d'une étincelle pour qu'elle s'anime et prenne un aspect conforme aux evénements de l'actualité.

---

88 M.A. Cook, *Popular pressure in rural Anatolia*, pp. 33–37.

89 M. Akdağ, *Celâlî isyanları* (1550–1603), Ankara 1963, pp. 243–250 ; *ibid.*, article *Karayazıcı* dans I.A.

CHAPITRE VI

CROYANCES ET PRATIQUES

Nous avons déjà eu l'occasion de le dire et de le répéter : les croyances des Bektachis-Alevis sont un syncrétisme formé d'éléments disparates qui s'enchevêtrent et se fusionnent.

Au début, nous distinguons le Chamanisme islamisé des tribus turkmènes, toujours vivant dans les coutumes et traditions du peuple turc : par exemple, la coutume de monter la garde autour de la nouvelle accouchée pendant les premiers jours qui suivent la naissance, afin d'empêcher la démone anthropophage *Al* de venir s'attaquer au nouveau-né et à sa mère en leur apportant la fièvre purpurine : ou la coutume de renouveler la cérémonie de l'enterrement au printemps suivant le décès, à la saison dite des sépultures, *mezar mevsimi*, c'est à dire pendant le mois de mai, selon la tradition des anciens Turcs qui conservaient le corps du mort en le mettant dans la saumure et ne l'ensevelissaient qu'au retour de la belle saison. Cette coutume est liée à la croyance en la réincarnation : de même que le jour succède à la nuit, la vie succède à la mort et cette nouvelle vie commence au printemps, avec le réveil de la nature qui succède à la saison morte de l'hiver.

Voici un autre exemple : au mois de février, on célèbre une fête appelée *Hızır Bayramı*, la fête de Hızır. Cette fête correspond à l'ancien nouvel an turc, selon le calendrier des Douze Animaux. Elle a été décrite par Marco Polo qui l'a appelée la « Fête Blanche ». Elle avait lieu pendant les Calendes de février[1]. Pendant cette fête, aujourd'hui encore, on s'habille de vêtements neufs et on prépare des mets rituels.

A ce Chamanisme islamisé qui constitue le noyau des croyances religieuses populaires, se sont amalgamés des éléments divers : on y voit d'abord l'influence des corporations de métiers, les Akhis, qui étaient de tendances chiites, puis celle du Hurufisme cabalistique et anthropomorphique, lui-même travaillé par une idéologie issue de

[1] I. Mélikoff, *Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale. Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 89–93.

l'Ismaïlisme, et enfin, le Chiisme hétérodoxe des Kizilbach dont l'impact fut marquant.

Les croyances des Bektachis-Alevis se présentent donc comme une mosaïque où les différents éléments s'enchevêtrent et se fusionnent au point de former un tout indissoluble.

La tradition religieuse est interprêtée de façon ésotérique, comme dans la gnose. Elle présente effectivement tous les caractères de la gnose. Celle-ci, issue d'un mouvement de refus de l'ordre établi, apparaît dans des moments de frustration et d'oppression sociale, apportant avec elle un espoir de renouveau et de délivrance, grâce à la connaissance ésotérique.

La gnose ressurgit sporadiquement, dès que le climat politique et social se montre propice. Elle est caractérisée par son syncrétisme et par son pouvoir de s'adapter aux traditions locales en les assimilant. Elle est également caractérisée par son caractère secret, car étant persécutée, elle est obligée de se cacher. Cela explique pourquoi elle a proliféré dans les pays conquis où elle permettait aux gens de garder leurs croyances tout en les dissimulant.

Les principales croyances des Bektachis-Alevis sont celles de la réincarnation, de la métemsomatose ou multiplicité des formes, et de la manifestation de Dieu sous forme humaine.

A ce syncrétisme déjà complexe, se sont ajoutées des influences locales, différentes selon les régions. Dans les régions balkaniques, on trouve des éléments chrétiens orthodoxes : cultes rendus à des saints locaux qui ont été adoptés et assimilés, et qui sont le plus souvent appelés « Hizir » ; sanctuaires où se sont perpétrés des cultes successifs, tombeaux visités par les populations chrétiennes et bektachies[2].

Mais les formes les plus complexes du syncrétisme culturel anatolien, se trouvent dans les provinces de l'Est où différentes populations ont cohabité et où diverses croyances se sont amalgamées et assimilées au point de former une fusion d'hétérodoxies. En effet, l'Est de l'Anatolie a été en quelque sorte un creuset où ont fusionné des éléments

---

[2] La fête de Hidrellez (Hıdır-Ilyas) correspond à la Saint-Georges. Cela avait déjà été signalé par Jean Cantacuzène (P.G., CLIV, 512). Cf. S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth through the XVth century*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971, p. 485. Voir aussi J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 39 (n. 3) : le culte de St-Charalambos assimilé à Hadji Bektach. St-Serge est également assimilé à Hıdır-Ilyas : cf. G.P. Badger, *The Nestorians and their rituals : with a narrative of a mission in Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844*, vol. II, Londres 1852, p. 327. Voir aussi I. Mélikoff, *Le Problème Kızılbaş, Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 42–43.

disparates. On y trouve notamment des survivances manichéennes remontant peut-être à des croyances issues du Paulicianisme.

Nous avons déjà fait remarquer que le dogme principal des Bektachis-Alevis est celui des Trois Interdits : celui de la main, de la langue et du sexe. Ces Trois Interdits constituent la base des principes moraux de l'Ordre des Bektachis. Le postulant qui désire entrer dans l'Ordre doit s'engager à ne pas commettre de péché à cause de « la main, la langue et du sexe ». C'est aussi la base des principes moraux du Bektachisme populaire, c'est à dire de l'Alevisme. Or, ces Trois Principes rappellent les Trois Sceaux qui constituaient les règles fondamentales du Manichéisme : le sceau de la bouche, de la main et du sein.

Ces Trois Sceaux ont été signalés et discutés par Saint Augustin dans son *De moribus Manichaeorum ; de signalo oris, manuum et sinus.* Dans les textes manichéens uyghurs, ces Trois Principes sont appelés *Üç Tamga : ağzın, könlün, älgin.* Ils sont mentionnés dans le *Chuastanift*, et correspondent aux Trois Sceaux de Saint Augustin. Ils sont identiques aux Trois Interdits des Bektachis-Alevis[3].

Comme on le sait, le Manichéisme a été un moment la religion d'état des Uyghurs. La conversion des Turcs au Manichéisme a commencé dans la région de l'Orkhon. Elle est attestée dans les Inscriptions[4].

Mahmud de Kachgar, s'il ne fait pas allusion à Mani et à sa doctrine, a néanmoins inclus dans son *Divan-i Lugat-it-Türk*, certains termes manichéens, notamment celui de *paçak*[5] qui apparaît dans les textes turcs manichéens, en particulier dans le *Chuastanift.* Mahmud de Kachgar le définit comme étant le « jeûne des Chrétiens ».

Mais les *Üç Tamga*, les Trois Principes, ne sont pas les seuls éléments manichéens des Bektachis. Si ceux-ci peuvent remonter aux Turcs d'Asie Centrale, d'autres éléments manichéens apparaissent, qui pourraient avoir eu leur origine en Anatolie.

---

[3] I. Mélikoff, *Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi, Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 56–58. Pour le texte de St-Augustin : cf. J.P. Migne, *Patrologiae Latinae*, XXXII, Paris 1961, col. 1309–1384, ch. XI–XVIII. Alfred Adam, *Texte zum Manicheismus*, Berlin 1969, pp. 61–62. J.P. Asmussen, *XUASTVANIFT : Studien in Manichaeism*, Copenhague 1965, pp. 16, 175, 178 ; 199, 230, 236. S.E. Malov, *Pamjatniki drevne Tjurskoj pis'mennosti*, Moscou-Léningrad 1951, pp. 108–130. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, pp. 89–90, 190 (n. 385).

[4] W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris 1945, pp. 38–40, 42–46. S.E. Malov, *op. cit.*

[5] II, p. 411, 1.23 : *baçag.*

Il s'agit des traditions Bektachies-Alevies concernant la Création du Monde et qui se retrouvent également dans des religions propres aux Kurdes, chez les Yezidis et les Ahl-è-Hakk.

J'avais déjà remarqué, au début de mes recherches, qu'il y avait des éléments communs aux Alevis, aux Ahl-è-Hakk et aux Yezidis. Il y a d'abord *Şeytan*, qui est identifié à tort avec le Satan des religions chrétienne et musulmane, car *Şeytan* ne représente l'esprit du mal chez aucun de ces sectaires. Roger Lescot avait fait remarquer, avec beaucoup de justesse, que la religion des Yezidis ne repose pas sur l'adoration du diable, comme on le prétend à tort, mais sur la négation de son existence[6].

Ceci est également vrai pour les Alevis et les Ahl-è-Hakk. Dans les religions qui acceptent l'idée de la réincarnation, il ne peut y avoir ni enfer, ni diable, puisque c'est sur terre et en se réincarnant que les hommes expieront le mal qu'ils auront commis. Şeytan (Satan) n'a pas voulu s'incliner devant Adam, parce qu'il aimait trop Dieu et ne pouvait accepter l'idée de se prosterner devant un autre que Dieu. Şeytan a péché non pas par orgueil, mais par un excès d'amour pour la Divinité[7].

Certains Soufis, comme Mansur al-Hallaj, Ibn Arabi ou Ahmed al-Ghazali, considéraient que, refusant de se prosterner devant Adam et de lui rendre un hommage dû à Dieu seul, Satan n'avait failli qu'à cause de son amour excessif pour la Divinité. Ils voyaient en lui la manifestation suprême de la Divinité. Aussi, dans le cycle des incarnations, Şeytan occupe-t-il toujours la place la plus proche de Dieu. Lorsque la manifestation de Dieu est Ali, celle de Şeytan est Kamber, l'esclave de Ali.

Chez les Yezidis et les Ahl-è-Hakk, une des manifestations de Şeytan est *Melek Ta'us*, « l'Ange-Paon ».

Prêter au diable la forme d'un paon n'est cependant pas particulier aux Yezidis. Cela se retrouve chez les Mandéens, les Druzes et les Tahtadjis[8].

En fait, Melek Ta'us est représenté sous la forme d'un coq[9]. Or, le coq, surtout le coq blanc, est un objet de vénération chez les Alevis.

---

[6] R. Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sandjar*, Beyrouth 1938, pp. 48 sq.

[7] R. Lescot, *op. cit.*, pp. 29–30, 51–53. Louis Massignon, *Al-Halladj, le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yezidis*, Opera Minora II, pp. 18–28.

[8] R. Lescot, *op. cit.*, pp. 48–49 ; G. Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin 1908, p. 33.

[9] G.P. Badger, *The Nestorians . . .*, I, pp. 112 sq., 122–124. Klaus E. Müller,

Un coq doit être sacrifié à toutes les grandes occasions, notamment pendant la cérémonie de l'initiation et pendant celle qui unit deux jeunes garçons par les liens de fraternité religieuse : *Musâhip* ou *Ahiret kardeşi*, « frère de l'Au-delà ». Ce coq sacrifié reçoit alors le nom de *Cebra'il* (Gabriel). V. Cuinet[10] avait déjà remarqué, au siècle dernier, que le coq était considéré comme le symbole de l'Archange Gabriel et qu'il était l'objet d'un sacrifice. Roger Lescot[11] a également signalé qu'il avait rencontré, dans un Traité sur le Soufisme, l'épithète *Tavus al-Malâ'ika* appliqué à l'Archange Gabriel.

Un témoignage précieux est constitué par le *Buyruk* attribué à Djafar-i Sadık et qui remonte sans doute à l'époque de Chah Isma'il comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire. Dans le chapitre intitulé : *Oğlan ikrar almanın tarifi* (Description de l'initiation d'un jeune garçon), le coq du sacrifice est appelé *Cebra'il*[12].

Dans mon article sur *Le problème Kızılbaş*, j'ai décrit deux manuscrits du *Miracnâme* (Voyage nocturne du Prophète) : l'un provenant de la Bibliothèque de Topkapı Sarayı (*Hazine* 21541), est un manuscrit du XVI[ème] siècle, ayant appartenu à un des fils de Chah Isma'il, Behram Mirza[13]. L'autre est un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (*Suppl. Turc* 190), écrit en caractères uyghurs et daté de 1513. Les deux manuscrits contiennent des miniatures représentant l'ascension nocturne du Prophète monté sur Burak[14]. Le Prophète arrive au Neuvième Ciel (*Arş-u âla*) où il est reçu par Cebra'il entouré d'une cohorte d'anges. Il le conduira au Trône Céleste. Sur le Trône se dresse un immense Coq Blanc devant lequel les anges se tiennent en adoration.

Le coq existe dans la tradition musulmane, selon laquelle il se tient sous le Trône de Dieu et chante l'heure de la prière du matin qui est répétée par tous les coqs terrestres. Ce coq serait d'origine mazdéenne. Il est mentionné dans l'Avesta[15].

Kulturhistorische Studien zu Genese Pseudo-Islamisches Sekte-Gebilde in Vorderasien, Wiesbaden 1967, pp. 132 sq., 216 sq.

[10] *La Turquie d'Asie*, I, Paris 1892, pp. 819 sq.

[11] *Enquête sur les Yezidis*, p. 50. Roger Lescot se réfère à Giuseppe Furlani, *Testi religiosi di Yezidi*, Bologne 1930, p. 29.

[12] *Buyruk*, texte établi par Sefer Aytekin, Ankara 1958. Voir notre *Le Problème Kızılbaş*.

[13] M.S. Ipşiroğlu et S. Eyuboğlu, *Sur l'Album du Conquérant*, publication de la Faculté des Lettres d'Istanbul (sans indication de date).

[14] Voir les reproductions de ces miniatures dans notre *Le Problème Kızılbaş*, TURCICA VI, 1975, pp. 49–67.

[15] *Vendidad, Farg.* XVIII, 15 : voir Darmsteter, II, p. 245 ; III, p. 12.

Le coq, oiseau solaire, symbole de la résurrection et de la vie éternelle, était également lié au culte de Mithra[16].

Le fonds commun aux Ahl-è Hakk et aux Yezidis a déjà été signalé par Ivanow et M. Mokri[17]. Les analogies s'étendent également aux Alevis. Celles-ci apparaissent surtout dans le Mythe de la Création.

Le Mythe de la Création

Ce mythe raconte comment Cebra'il, chassé par Dieu du Trône Céleste, a été ensuite pardonné.

Selon les Yezidis, dans les temps primordiaux, le monde était entièrement recouvert par la mer. Dieu créa un arbre sur lequel il se tenait sous la forme d'un oiseau. Melek Ta'us qui avait également la forme d'un oiseau, volait au-dessus du chaos. Il voulut se poser sur l'arbre. Une voix, venant de Dieu, lui demanda : « Qui suis-je ? Qui es-tu ? » Melek Ta'us qui ne connaissait pas son origine divine, répondit : « Tu es toi et je suis moi ! » Alors Dieu le chassa et l'ange continua à errer à travers le chaos. A la troisième tentative, guidé par une illumination, il s'approcha de l'Arbre et dit : « Tu es le Créateur, je suis la créature ! » Et Dieu le laissa se poser sur l'Arbre[18].

La Création du Monde selon les Ahl-è Hakk[19]

Au début des temps, la Vérité (*Hakk*) était cachée dans une Perle. Le monde était recouvert par la mer. Seule était vivante l'Essence de Vérité (*Zat-i Hakk*). Alors Dieu voulut créer Cebra'il. Il l'appela d'abord Pir Benyamin, puis il changea son nom en *Cebra'il* qui fut le *Pir*, le « Guide » des deux mondes. Après l'avoir créé, Dieu jeta Cebra'il à la mer. Celui-ci ouvrit ses ailes couvertes de plumes et se mit à battre

---

[16] Franz Cumont, *Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens*, Compte-rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, année 1942, pp. 283–300. Erwin R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, VIII, New York 1958, pp. 59–70 (surtout p. 61).

[17] W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan—Ahl-è Hakk texts*, Leiden 1953, pp. 2–5. M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, Paris 1966, pp. 17, 109.

[18] Roger Lescot, *op. cit.*, pp. 56–58. Djelal Noury, *Le Diable promu Dieu—Essai sur le Yezidisme*, Constantinople 1910, pp. 23–25.

[19] M. Mokri, *La Naissance du Monde chez les Kurdes Ahl-è Haqq, dans Contribution scientifique aux Etudes Iraniennes*, Paris 1970, pp. 181–195. *Ibid.*, *L'Esotérisme Kurde*, pp. 19–32.

la mer. Il errait au-dessus de la mer. Il ne connaissait par le *Sirr-i Hakk*, le « Mystère de la Vérité », caché dans le monde. Il était donc errant et ne connaissait pas Dieu. Soudain, une voix lui demanda : « Qui suis-je ? » Cebra'il répondit : « Je ne sais pas. Je ne connais personne que moi ! » Aussitôt, un rayon vint lui brûler les ailes et il tomba dans la mer. Dieu lui fit miséricorde et lui redonna des ailes et des plumes. Il lui redemanda : « Qui suis-je ? » Cebra'il fit la même réponse et de nouveau, le feu brûla ses ailes. Enfin, Dieu eut pitié de lui. Il prit la forme d'un enfant, beau comme le soleil, qui lui souffla la réponse : « Tu es le Créateur, je suis la créature ! » Lorsqu'il eut prononcé ces mots, Cebra'il devint auréolé de Lumière.

Cebra'il représente l'Homme Primordial, l'Adam spirituel qui n'entre en relation avec Dieu que par l'intermédiaire d'une manifestation divine qui joue le rôle du Guide spirituel et du messager, le *Pir*. Cette tradition de la Création du monde, serait, d'après M. Mokri, celle des Kurdes de l'Ouest de l'Iran, qui sont adeptes d'une religion syncrétiste[20].

La Création du Monde selon les Alevis

Voyons maintenant le Mythe de la Création tel qu'il est chanté pendant la première partie du *Ayin-i Cem*. Le *nefes* que nous reproduisons est de *Velioğlu*. Nous possédons un enregistrement de ce *nefes* chanté par le regretté Achik Feyzullah Çınar. *Veli* est le nom d'un poète du XIXème siècle au sujet duquel nous ne savons rien, mais nous possédons de lui des vers composés en 1234 (1818) et en 1250 (1834). Ces vers sont conservés dans des *Cönk*, anthologies manuscrites de poèmes populaires. Chaque Achik en possède. C'est de là qu'il tire son répertoire de chants. Feyzullah Çınar en avait un. Le regretté Cahit Öztelli en avait une collection. Il s'en est servi pour composer son Anthologie[21]. Les *nefes* de Veli ont été reproduits par S.N. Ergun, Cahit Öztelli et Atilla Özkırımlı[22].

D'après Atilla Özkırımlı, Veli aurait été natif de Roumélie. Le terme

---

20 *La Naissance du Monde chez les Kurdes Ahl-è Haqq*, p. 183.

21 *Bektaşi Gülleri, Alevi-Bektasi şiirleri Antolojisi*, Istanbul 1973.

22 S.N. Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi şairleri ve Nefesleri*, cilt 3, Istanbul 1956, pp. 85–95. Cahit Öztelli, *op. cit.*, p. 372. Atilla Özkırımlı *Alevîlik-Bektaşîlik ve edebiyatı*, Istanbul 1985, pp. 294–300.

« Urumeli » apparaît effectivement dans ses vers[23]. Le *nefes* que nous reproduisons est couramment chanté pendant le *Ayin-i Cem.* Nous avons eu l'occasion de l'entendre plusieurs fois, ces dernières années, dans les *Ayin-i Cem* du Tekke Şahkulu à Merdivenköy.

Le nom de « Velioğlu » est mentionné dans la dernière strophe. Nous ne pouvons cependant pas être certains que « Velioğlu » soit le même que « Veli ». Ce Veli du XIXème siècle a laissé des *nefes* signés Kul Veli, Derviş Veli, Sarhoş Veli, Veli Abdal, Veli Dede. Le *nefes* est suivi d'un *Sema'* (danse rituelle) auquel peut prendre part le Dede (Murşid).

Yerin göğün binasını kurunca
Iptida hidayet arife indi
« Sen kimsin ben kimim » diye sorunca
Sorduğu ol demde kana boyandı
Has nenni nenni, dost nenni nenni . . .
« Sen sensin ben benim » dedi Cebra'il
Olmadı Mürşidün emrine ka'il.
Havada dolandı tamam kırk bin yil
Tevekkel babına vardı dayandı
Has nenni nenni, dost nenni nenni . . .
Hitapdan bir nida geldi ol zaman
Dedi « Yâ Cebra'il sözlerine kan
Sen Haliksin ben mahlükum de heman »
Kara rengi alâ renge boyandı
Hay hay yürüyelim, Şah-i Merdan aşkına.
Murşitler aradı yedi kat yeri
Ne dağ koydu ne taş koydu mermeri
Ademe gizlendi Cenab-i Bari
Arşi kürsü arayanlar usandi
Hak ağaçta olsa dülgerler bulur
Hak denizde olsa balıklar bulur
Yerde gökte olan arada kalır
Vilâyet keremi Ademe indi
Secdeyi Ademe buyurdu ol Hak
Ademden gayrıya görünmez mutlak
Velioğlu Hünkârdan almıştır sebak
Çok şükür derdimiz Hakka dayandı.

Quand la structure de la terre et du ciel était en cours de formation,
Au commencement (des temps), le mystère divin a été révélé au guide spirituel.

[23] Atilla Özkırımlı, *op. cit.*, p. 298.

« Qui es-tu ? Qui suis-je ? » lui a-t-il été demandé.
Et au moment de la demande, il fut teinté de sang.
« Tu es toi, je suis moi ! » dit Cebra'il.
Cette réponse n'était pas conforme à l'ordre du Maître.
Et il erra dans les airs pendant quarante mille ans.
Puis il revint s'appuyer à la Porte de la Résignation.
Il perçut alors une voix qui lui disait :
« O Cebra'il ! Crois à mes paroles,
Dis immédiatement : « Tu es le Créateur, je suis la Créature ! »
De noir, il devint aussitôt écarlate.
Les maîtres cherchèrent les sept étages du monde,
Ils ne laissèrent aucun mont, aucune pierre, aucun marbre.
Dieu le Créateur s'était caché en Adam.
Ceux qui le cherchaient dans les cieux et sur le Trône se lassèrent.
Si Dieu est dans le bois, le charpentier le trouvera,
Si Dieu est dans la mer, les poissons le trouveront.
Qu'Il soit sur terre ou au ciel, Il est Partout.
Sa Majesté divine entra en Adam.
Dieu ordonna de se prosterner devant Adam,
Car Il ne se manifesta à personne qu'à Adam.
Velioglu n'a de maître que Dieu.
Ne mettons notre confiance qu'en Dieu !

Ce *nefes* fait allusion au chaos précédant la Création, puis à la création de Cebra'il, l'Homme Primordial, qui a été précipité dans le vide et qui erra à travers le Chaos, ignorant son Essence divine. Puis vient la Demande : « Qui es-tu ? Qui suis-je ? » Cebra'il ne peut y répondre, car il est dans l'ignorance. Enfin, une voix, venue du Mystère caché, lui dicte la Réponse : « Tu es le Créateur, je suis la créature ! » Il perd aussitôt la couleur noire qui l'enveloppait et qui est celle de l'ignorance, pour revêtir la couleur écarlate, celle de la Lumière.

Ensuite, il est fait allusion à Dieu qui s'est caché dans le coeur d'Adam. Aussi a-t-il ordonné aux anges de se prosterner devant Adam, car c'est dans son coeur que se trouve le Trône de la Majesté divine.

On retrouve le même mythe chez les Alevis, les Ahl-è Hakk et les Yezidis. Dans les trois cas, le scénario est le même : la chute de l'Homme Primordial dans la Matière qui le rend ignorant et inconscient. L'Appel de l'Esprit divin qui n'est pas entendu et qui reste sans réponse. Enfin, l'intervention de l'Ami, du Guide, incarnation de l'Intelligence divine, qui dicte la réponse grâce à laquelle l'âme endormie s'éveillera à la gnose salvatrice.

Nous nous trouvons dans un contexte gnostique et manichéen : la chute de l'Homme Primordial dans la Matière qui l'a rendu inconscient

et égaré. L'Appel du Sauveur (l'Ami) qui trouve Adam plongé dans un profond sommeil et qui le réveille. Adam s'examine et redécouvre son Essence divine[24].

Dans toutes les gnoses, on retrouve le même scénario : Premier temps, la Chute, la submersion de la Lumière par les Ténèbres ;

Deuxième temps : l'Appel qui n'est pas entendu ;

Troisième temps : l'Intervention du Messager (l'Ami), la Réponse à l'Appel.

* * *

Syncrétisme : peut-on parler d'une influence kurde ?

Lorsque je me rendis à l'évidence des similitudes existant entre les Alevis, les Ahl-è Hakk et les Yezidis, je me sentis quelque peu perplexe. J'avais jusque-là cru à l'origine turque du Bektachisme, que je n'ai jamais d'ailleurs mise en doute, mais je me trouvais néanmoins devant des éléments a priori kurdes. Cependant, il ne fait aucun doute qu'une grande majorité de Kurdes sont des Sunnites, de rite chaféite. Ils furent les principaux persécuteurs des Yezidis[25]. J'avais pu à plusieurs reprises me rendre compte de l'aversion éprouvée par les Kurdes chaféites à l'égard des hétérodoxes Yezidis, Ahl-è Hakk et Alevis, auxquels ils refusent même de reconnaître la qualité de Kurde.

D'autre part, la structure initiale turque des Bektachis me paraissait évidente : la personnalité même de Hadji Bektach, ses relations avec les Baba'is, puis avec les premiers Ottomans. La survivance d'un substrat turcoman parmi les Alevis, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner. Même la coutume du « Frère de l'Au-delà », *Ahiret Kardeşi*, qui existe aussi chez les Kurdes Yezidis et les Ahl-è Hakk, trouve son écho dans le *Divan-i Lûgat-it-Türk* de Mahmud de Kachgar.

Tout cela me semblait contraire à une possible identification avec des religions kurdes. Cependant, il y a le Mythe de la Création qui est commun aux trois communautés.

D'autre part, j'avais rencontré, au-delà de la frontière iranienne, dans la région de Maku-Hoy, une communauté kurdo-turque profes-

---

[24] Henri-Gharles Puech, *Le Manichéisme : son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, pp. 61–92 ; *Ibid., Sur le Manichéisme*, Paris 1979, pp. 5–101, 327–329. Hans Jonas, *La Religion Gnostique*, Paris 1978, pp. 89–134, 277–294.

[25] G.P. Badger, *The Nestorians. . . .*

sant la religion Ahl-è Hakk et dont les villages s'étendaient sur une région appelée *Mohal-è Garakoyun*, ce qui fait évidemment penser aux Turcomans du Mouton Noir (Karakoyunlu). V. Minorsky avait déjà fait le rapprochement[26]. De même, dans la région de Tabriz, à Ilhçi, j'avais trouvé une branche Ahl-è Hakk, à majorité turque et de langue turque, qui reconnaissait Hadji Bektach, vénérait Chah Isma'il dont elle considérait le *Divan* comme un livre sacré, et présentait beaucoup de ressemblances avec les Alevis de Turquie[27].

Cependant, dernièrement, avec la réactualisation du problème, de plus en plus de communautés alevies émigrées en Europe occidentale, revendiquent la qualité de Kurde, au point même de confondre les termes « Kurdes » et « Alevis ». Je me suis même fait verbalement aggresser en essayant d'expliquer les origines turcomanes et centre-asiatiques des Bektachis à des cercles d'ouvriers alevis d'Allemagne et aussi de France. Tout cela me troublait au point que j'en vins à me demander si je ne m'étais pas trompée dans certaines de mes conclusions.

Récemment, j'ai été confrontée à un autre fait paradoxal : je reçus la visite d'un jeune Alevi dont je préserverai l'anonymat. Il était originaire de la région de Sivas. Il me demanda à brûle-pourpoint : « Pourquoi ne parlez-vous jamais des Kurdes dans vos travaux ? » Me sentant quelque peu piquée au vif, je lui répondis : « Il y a beaucoup de choses dont je ne parle pas. Par exemple, je ne dis pas que parmi vous, il y a des crypto-arméniens ». « C'est vrai, me répondit-il, mon père était d'origine arménienne ».

Après cela, je décidais de creuser plus profondément mon terrain de recherche, afin de trouver ce qui pouvait se cacher derrière le syncrétisme alevi.

Je commençai par le problème des Ahl-è Hakk qui ont des points communs avec les Bektachis-Alevis : c'est surtout vrai pour la branche appelée *Kırklar* ou *Cehelten*[28].

Dans l'histoire traditionnelle des Ahl-è Hakk, le *Shah-Nama-yè-Hakikat*, le « Livre des Rois de Vérité », on trouve un chapitre racontant comment la Divinité s'était incarnée en Hadji Bektach[29]. La même

---

[26] E.I.², s.v. *Ahl-è Hakk; ibid., Notes sur la secte des Ahl-i Haqq*, Revue du Monde Musulman, vol. XI, 1920, pp. 20–97.

[27] Voir notre *Le Problème Kızılbaş*.

[28] *Ibidem*.

[29] M. Mokri, *Shah-Nama-yè Haqiqat—Le Livre des Rois de Vérité—Histoire traditionnelle des Ahl-è Haqq*, Téhéran 1966, pp. 404–409.

tradition se trouve dans le *Tazkira-i A'lâ* dont se sont servi Minorsky et Ivanow. La Divinité se serait incarnée en Hadji Bektach pendant sept ans. Durant cette période, Hadji Bektach séjourna au Luristan où il accomplit un miracle en guérissant un garçon paralytique[30].

D'après le *Shah-Nama-yè-Hakikat*, Hadji Bektach est une manifestation de Davud, un des quatre anges créés de la propre substance de Dieu. D'après le *Tazkira-i A'lâ*, l'Essence divine se rendit au pays de Rûm et séjourna dans l'enveloppe terrestre de Hadji Bektach. Sa mission terminée, elle revint au Kurdistan où elle assuma une nouvelle forme.

Le thème de la réincarnation de l'Essence divine en Hadji Bektach a été étudié plus récemment par Martin van Bruinessen[31].

Cependant, le *Tazkira-i A'lâ* n'est connu que par des manuscrits du XIXème siècle : celui qui appartenait à V. Minorsky est daté de 1843 ; celui dont s'est servi Ivanow, de 1874. D'après ce dernier, le texte consigné dans ces manuscrits pourrait remonter à un original turc ou persan du XVIIIème siècle, mais son assertion n'a pas été prouvée jusqu'à présent[32]. Quant au *Shah-Nama-yè-Hakikat*, le texte est plus récent encore, puisqu'il a été composé par Hajj Ne'matollah (1871–1920)[33].

Ces traditions récentes, puisqu'elles ne remontent pas au-delà du XIXème siècle, méritent cependant notre attention, parce qu'elles sont corroborées par un passage du *Vilâyetnâme* : Hadji Bektach, lorsqu'il quitta le Turkestan pour se rendre au pays de Rûm, séjourna quelques temps auprès d'un peuple au Kurdistan ; il y adopta un jeune garçon et accomplit beaucoup de miracles[34].

Nous avons déjà fait remarquer que certaines branches des Ahl-è Hakk, notamment celle des *Kırklar* ou *Cehelten*, ont beaucoup de points communs avec les Alevis de Turquie et reconnaissent la sainteté de

---

[30] W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, p. 144.

[31] Voir Martin van Bruinessen, *When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak, Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran district*, dans *Bektachiyya—Etudes sur l'Ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul 1995 (éd. Isis), pp. 117–138. *Ibid., Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Ṣahib and various avatars of a running wall, Mélanges offens à Irène Mélikoff*, TURCICA XXI–XXIII, 1991, pp. 55–69.

[32] W. Ivanow, *op. cit.*, pp. 25–26.

[33] Sur Hajj Ne'matollah et son fils Nur Ali-Shah Elâhî (1896–1974), voir la « Préface » du *Shah-Nama-yè Haqiqat*, édité par M. Mokri et aussi M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, Paris 1966 (Introduction). Voir également Bahram Elâhî, *La Voie de la Perfection—L'enseignement secret d'un maître kurde en Iran*, Paris 1976 (Présentation par Jean During), pp. 5–12. *Ibid., The Ostaad, translation of some writings of Bahram Elâhî*, 1978 (The Society for Islamic and Eastern Mysticism, Salt Lake City, Utah).

[34] *Menâkib-i Haci Bektaş-i Veli* (*Vilâyetnâme*), p. 17.

Hadji Bektach. Il est donc probable que cette tradition provienne du *Vilâyetnâme* de ce saint.

On trouve encore d'autres ressemblances entre les miracles de Hadji Bektach et ceux de Sultan Sahak et de Davud dont Hadji Bektach est la manifestation[35].

La religion des *Ahl-è Hakk*, « Fidèles de Vérité », a été abondamment étudiée pendant le XX[ème] siècle. Nous rappellerons quelques-uns des principaux travaux :

V. Minorsky, *Notes sur les Ahl-è Haqq, Revue du Monde Musulman*, XL, 1920, pp. 90–95 ; XLI, 1921, pp. 205–302 ; *ibid.*, E.I.[2], s.v. *Ahl-è Hakk.*

W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan—Ahl-i Haqq texts*, Leiden 1953.

M. Mokri, *Shah-Nama-yè Haqiqat—Le Livre des Rois de Vérité—Histoire traditionnelle des Ahl-è Haqq*, Paris-Téhéran 1966 ; *ibid., l'Esotérisme Kurde*, Paris 1966 ; *ibid., Le « Secret Indicible » et la « Pierre Noire » en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-è Hakk)*, Paris 1968 ; *ibid., L'Idée de l'Incarnation chez les Ahl-è Haqq, Contribution scientifique aux Etudes Iraniennes*, Paris 1970, pp. 175–180 ; *ibid., La Naissance du monde chez les Kurdes Ahl-i Haqq, loc. cit.*, pp. 181–195 ; *ibid., Le Symbole de la Perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-è Haqq), loc. cit.*, pp. 279–299.

Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and State : on the social and political organization of Kurdistan*, Berlin 1987 (Express edition) ; *ibid., When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak—Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran district, Bektachiyya*, pp. 117–138 ; *ibid., Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall,* TURCICA XXI–XXIII, pp. 55–69.

Nous ajouterons à cette bibliographie sommaire le récent article de Ziba Mir-Hosseini, *Redefining the Truth : Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran, Britisth Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 21, N°2, 1994, pp. 211–228.

Il ressort de ces travaux que la doctrine des Ahl-è Hakk est ésotérique et syncrétique. Elle est professée par des tribus kurdes nomades, des villageois, la population artisanale des villes et en général par les habitants des quartiers pauvres. Elle est également répandue

---

[35] Martin van Bruinessen, *Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall ; ibid., When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak.* Voir aussi notre *Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşi-Alevi*, dans *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 45–60.

parmi les Turcs de l'Azerbaïdjan iranien. On la trouve dans les provinces de l'Ouest de l'Iran : en Azerbaïdjan (Hoy, Maku, Tabriz, Maragha), dans la province kurde de Kermanchah, au Luristan[36].

Les Ahl-è Hakk font partie des sectes appelées *Ali-illahi*, à cause de leur croyance en la divinité d'Ali. Comme les Alevis de Turquie, ce sont des communautés qui pendant longtemps n'ont pas eu de nom bien défini. Le terme « Alevi » est apparu à une époque récente pour désigner ceux qu'on nommait péjorativement « rafızı », « mülhid », « zındık », ou plus généralement « Kızılbaş ». De même, le terme « Ahl-è Hakk » apparut lorsque les savants ont commencé à s'occuper d'eux.

Le premier à avoir parlé des Ahl-è Hakk au monde occidental fut le Comte Gobineau, dans son ouvrage intitulé *Trois ans en Asie* (Paris 1859, pp. 338–370). Depuis, ils ont été étudiés par les savants dont nous avons donné les noms. Nous sommes obligés de constater que leurs doctrines se sont beaucoup élaboré depuis la fin du XIXème siècle, sans doute sous l'impulsion de chefs spirituels aussi évolués que Hajj Ne'matollah et son fils Nur Ali-Shah Elâhî. Nous pouvons dire qu'au point de vue de la spiritualité, les Ahl-è Hakk représentent, à l'heure actuelle, une étape supérieure à celle des Alevis de Turquie.

D'après les chercheurs, Sultan Sahak, le fondateur des Ahl-è Hakk, serait apparu dans la deuxième moitié du XVème siècle. Il aurait été contemporain des premiers Safavides[37]. Les doctrines Ahl-è Hakk apparaissent en milieu rural et nomade. Leurs croyances sont issues du Soufisme et des sectes mystiques extrémistes répandues dans les régions qui bordent l'Iran vers la Mésopotamie[38].

Jusqu'à présent, rien ne les distingue des Alevis qui remontent aux tribus kizilbach qui soutenaient les premiers Safavides. Comme les Alevis, les Ahl-è Hakk croient à la réincarnation (*dûnbedûn*) et à la manifestation de Dieu sous forme humaine (*mazhar*).

Les deux communautés ne reconnaissent pas les formes extérieures de la religion : jeûne, pèlerinage, prières. Elles ne prient pas dans les mosquées, mais dans des *Djemhane*.

---

[36] Voir les autres régions où se trouvent disséminés des Ahl-è Hakk dans M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, pp. 9–11.

[37] M. van Bruinessen, *When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak*, p. 118. Ziba Mir-Hosseini, *Redefining the Truth : Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran*, British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 21, N°2, 1994, pp. 911–228.

[38] M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, p. 11. Ziba Mir-Hosseini, *Redefining Truth ; ibid., Faith, Ritual and Culture among the Ahl-i Haqq of Southern Kurdistan*, dans P. Kreyenbroek, *Kurdish Cultural Identity*, London 1995.

Ne pas reconnaître les formes extérieures de la religion, ne pas être attaché à un sanctuaire fixe (mosquée), sont des caractéristiques de populations nomades. C'est par conséquent aussi valable pour les tribus turques que les tribus kurdes, autrement dit pour des populations non sédentaires.

Pendant le *Djem* des Ahl-è Hakk, on chante des *kelam*, avec accompagnement de musique, ce qui correspond aux *nefes* des Alevis.

Comme chez les Alevis, les chefs des Ahl-è Hakk sont des *Seyyid*, des descendants de Ali, par *filiation* ou *par initiation.*

V. Minorsky pensait que les idées Ahl-è Hakk décelées chez les tribus turcomanes, remonteraient aux Karakoyunlu qui étaient connus pour avoir eu des idées extrémistes. Djahan-Chah (1437–1467) qui se faisait appeler *Sultan al-ârifîn*, « Sultan des Gnostiques », professait des doctrines hétérodoxes mal connues, car elles étaient gardées par le secret, mais reposaient néanmoins sur la croyance à la nature divine du chef. C'était également les idées des premiers Safavides que l'on retrouve dans le *Divan* de *Hata'i.* D'après Minorsky, les Karakoyunlu apparaissent comme les précurseurs des Safavides[39].

Minorsky a signalé la popularité des *kelam* turcs de Kuşçioğlu qu'il considérait responsable de la propagation des dogmes Ahl-è Hakk parmi les Turcomans[40].

Les similitudes entre les doctrines des Alevis et des Ahl-è Hakk sont indéniables. Il y a indubitablement dans les deux cas des éléments turcs et des éléments kurdes, ainsi que l'impact du rôle des dynasties turcomanes, Karakoyunlu d'abord, et ensuite celui, décisif, des Safavides. Une question se pose cependant : c'est celle d'une possible influence kurde sur les Alevis. C'est à cette question que je me suis attaquée.

Le kurdologue M. Mokri distingue trois zones différentes dans le Kurdistan : une zone septentrionale située au nord du lac de Van où la migration des populations kurdes est récente, une zone du sud qui est spécifiquement kurde et où les Kurdes n'ont que peu de relations avec les éléments ethniques avoisinants, et une zone centrale située autour du lac de Van, où les contacts et les fusions entre les différents éléments ethniques et culturels sont permanents[41]. C'est cette région qui nous intéresse particulièrement.

---

39 V. Minorsky, *Jihân-Shâh Gara-Qoyunlu and his poetry*, BSOAS 1954, XVI/2, pp. 273–276 ; *ibid., The poetry of Shâh Isma'il I*, BSOAS X, 1939–1942, pp. 1007a–1053a.

40 V. Minorsky, *Un poème Ahl-i Haqq en Türk*, Westöstliche Abhandlungen (Etudes en l'honneur de K. Tschudi), Wiesbaden 1954, pp. 258–262.

41 M. Mokri, *L'Arménie dans le folklore kurde*, dans *Contribution scientifique aux Etudes iraniennes*, pp. 103–104.

Cette région était celle de la fédération des Karakoyunlu dont le centre était Erciş, sur la rive nord du lac de Van[42]. J'ai signalé dans le chapitre précédent[43], l'existence au début du XIXème siècle, d'une secte que l'on suppose d'origine paulicienne, les Thonrakites, qui ont laissé un manuel lithurgique : *la Clé de la Vérité*, qui fut rédigé en 1782 par un certain Ohannès de Taron, dans la région de Muş. Thonrak qui a donné son nom à la secte, était le nom d'un mont volcanique situé à l'Ouest du lac de Van, aux sources du Murad Nehri, non loin de Malazgird (Mantzikert). Il a été supposé qu'il s'agissait du Aladağ. Ces renseignements proviennent de l'ouvrage de Fred. C. Conybeare, *The Key of Truth—a manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford 1898[44].

Ce même Conybeare, répété par Ivanow (*The Truth-worshippers of Kurdistan*) mentionne la relation d'un récit de voyage qui signalait, en 1800, l'existence dans la région de Doğu Beyazid, d'une tribu kurde appelée « Manichéens » et qu'il supposait être des Thonrakis ou Pauliciens[45].

Il ne fait aucun doute que les alentours du lac de Van ont été, depuis des siècles, une région où différentes ethnies se côtoyaient et où les croyances fusionnaient. On trouve dans ces régions des substrats provenant des différents peuples qui y ont habité, ainsi que les traces des différentes doctrines religieuses qui y ont été pratiquées au cours des siècles. Cette remarque ne doit pas être limitée à la seule région du lac de Van, mais à une grande partie de l'Est de l'Anatolie, notamment à celle où a prévalu, à l'époque byzantine, l'hérésie des Pauliciens qui a donné naissance à différentes doctrines hétérodoxes dont des traces se retrouvent chez les Ahl-è Hakk et les Alevis.

A la lumière de ceci, il me semble qu'on ne peut parler de la prédominance d'une influence culturelle quelconque.

On ne peut qu'admettre l'existence d'un creuset où coexistaient durant des siècles des ethnies diverses et où les croyances se sont amalgamées en une doctrine syncrétiste et gnostique.

* * *

---

[42] V. Minorsky, *Jihân-Shâh Qara-Qoyunlu and his poetry*, pp. 272–273.

[43] Cf. ci-dessus, chapitre V, pp. 164–165.

[44] Voir ci-dessus, chapitre V, notes 46–53. Le problème des Thondrakis a été plus récemment étudié par Nina G. Garsoïan, *The Paulician Heresy—a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, The Hague-Paris 1967.

[45] Voir ci-dessus, chapitre V, notes 50–53.

Impact du Chiisme Kizilbach

Toutefois, les éléments gnostiques ou manichéens dont les sectaires sont à peine conscients, ne sauraient éliminer l'impact du Chiisme kizilbach qui demeure apparent dans toutes les célébrations, de même que dans le souvenir de Chah Isma'il qui a réussi, par sa personnalité exceptionnelle, à imprimer un sceau indélébile que les siècles n'ont pas réussi à effacer.

En effet, à tous les moments importants de la vie quotidienne, par exemple en se mettant à table ou en commençant la rédaction d'une lettre, les Bektachis-Alevis prononcent ou écrivent la formule : *Bism-i Şah* qui remplace *Bismillah.* Les prièrés et les cérémonies commencent par : *Bism-i Şah Allah Allah !*

Par le mot « Şah », ils ont conscience d'évoquer le *Şah-i merdan*, « le Roi des Hommes », c'est à dire Ali. Mais au temps des premiers Safavides, Cheykh Haydar ou Chah Isma'il, c'était une formule ambigüe qui évoquait le Chah au pouvoir divin. La croyance à l'essence divine du monarque n'était pas particulière au souverain safavide ou au Karakoyunlu, Djihan-Chah. C'est le propre de tous les autocrates. *Bism-i Şah* n'était que l'équivalent de « Ave Caesar ».

Chah Isma'il n'est pas seulement évoqué par cette formule ambigüe qui, dans le contexte actuel, s'applique à Ali, il est présent pendant toute la cérémonie du *Ayin-i Cem.* On commence par chanter trois de ses *nefes* dont obligatoirement un *Duvazdeh*, à la louange des Douze Imams. C'est Hata'î (c'est à dire Chah Isma'il) qui a réglé le déroulement du *Tevhid*, le moment le plus important de la cérémonie. Le *Tevhid* qui doit être la proclamation de l'Unité divine, devient en réalité l'assertion de l'identité entre Ali et la Divinité. Ce sont les paroles de Hata'i qui sont chantées et on est induit à supposer que la structure de la cérémonie du *Ayin-i Cem* qui existait sans doute dès l'époque de Cheykh Haydar et peut-être même avant, s'est définitivement cristallisée à l'époque de Chah Isma'il. C'est du moins le cas pour les parties constituant le *Tevhid*, le *Miraclama* (Récit du Voyage nocturne du Prophète) et peut-être aussi l'évocation de la tragédie de Kerbelâ. Cette partie devait être largement inspirée par les *ağıt*, « lamentations », chantées pendant les dix premiers jours du mois de Muharrem, en commémoration des martyrs.

Durant le *Tevhid*, l'assemblée atteint son paroxysme d'émotion en criant « Ey Şah ! Ey Şah ! » et en se frappant la poitrine. Lorsque le nom de « Hata'î » est prononcé, on porte la main à son coeur et à

ses lèvres et on s'incline, en guise de respect et aussi d'adoration. Ce geste a été étendu à tous les poètes auteurs de *nefes*, qui mentionnent généralement leur nom de plume dans la dernière strophe, mais il n'est pas ressenti avec la même intensité pour tous les poètes. Le respect et la vénération sont surtout marqués lorsqu'il s'agit de Hata'î ou de Pîr Sultan Abdal ou encore de Vîrânî. . . . Bien que les Douze Imams soient célébrés et priés à chaque occasion, l'impact du Chiisme extrémiste demeure apparent dans les cérémonies des Bektachis-Alevis : proclamation de la divinité de Ali, identification de Ali et de Hadji Bektach. La partie consacrée aux « lamentations » revêt une grande ampleur : pleurs pour les victimes de Kerbelâ, mais aussi imprécations contre leurs assassins Yezid et Chimr.

A l'époque des commémorations de la tragédie de Kerbelâ, les fidèles se rassemblent durant les soirées des dix premiers jours du mois de Muharrem[46]. pour chanter des *Mersiye*, « élégies » et des *Ağıt*, « chants de lamentation ». Les Bektachis appartenant à la classe lettrée écoutent la récitation du *Hadîkat-üs-Su'ada* (le Jardin des Bienheureux), poème de Fuzûli (m. 1556), dédié aux martyrs de Kerbelâ, qui est un des livres saints du Bektachisme, ou les Mersiye de Harabî, un des derniers poètes classiques bektachis, mort au début du siècle. Les Alevis des campagnes préfèrent les Ağıt composés par les poètes populaires, dans une langue plus simple, dénuée de vocabulaire arabo-persan.

Les lamentations tendent à être réactualisées : les pleurs sont alors destinés aux victimes actuelles de l'oppression et les imprécations sont dirigées contre les soi-disant « Yezid » du moment, c'est à dire les tyrans.

Parmi les coutumes passées du Chiisme aux Bektachis-Alevis, il y a l'usage de la *takiya*[47], c'est à dire le droit de se rétracter mentalement au moment d'un serment, ce qui invalide ce serment.

Il y a également le *tevellâ* et le *teberrâ* qui revêtent une grande importance chez les Bektachis. Le *tevellâ*, c'est l'action de louer la Famille du Prophète : Ali, les Douze Imams, les martyrs de Kerbelâ. Le *teberrâ*, ce sont les malédictions proférées contre leurs ennemis : les trois premiers Califes et ceux qui sont responsables de la mort

---

[46] Cependant, chez les Bektachis-Alevis le deuil dure douze jours au lieu des dix jours traditionnels.

[47] A. Takîya, subterfuge, dissimulation (faite dans un but pieux).

d'Ali, Mu'aviyya, Yezid et le maudit Chimr qui occit l'Imam Hüseyn. *Tevellâ* et *teberrâ* constituent une importante source d'inspiration pour la poésie bektachie.

* * *

Différences entre les Bektachis et les Alevis

Bien que les deux communautés, Bektachis et Alevis, se réclament de Hadji Bektach et que leurs dévotions aient un fonds commun, les cérémonies diffèrent quelque peu. Les différences sont principalement dues aux classes sociales : les cérémonies des Bektachis qui appartiennent à la population urbaine et sont plus ou moins lettrés, ont été davantage influencées par la religion officielle. On y récite des versets coraniques, parfois des sourates.

Certaines coutumes, notamment celle du *Musâhip* ou « Frère de l'au-delà » qui est si importante chez les Alevis, n'existent pas chez les Bektachis.

La coutume des derviches « célibataires », *Mücerred*, qui remonterait à Balim Sultan, n'existe pas chez les Alevis, bien que Hadji Bektach soit considéré par eux comme ayant été *mücerred*. Au contraire, chez les Alevis, le *Ayin-i Cem* est réservé aux couples mariés. Cependant, à partir d'un certain âge, il n'y a plus de restriction.

Parmi les Bektachis, on distingue deux groupes : celui des *Çelebi* pour lesquels Hadji Bektach aurait été marié à Kadindjik Ana et en aurait eu des enfants dont les *Çelebi* sont les descendants. Un représentant des *Çelebi* résidait à la maison-mère de Hacibektaş. La lignée existerait toujours. Le deuxième groupe auquel se rattachent les Baba de Thrace et d'Albanie[48], nie farouchement l'existence de *bel evlâdı* (enfants par le sperme). D'après eux, Hadji Bektach n'a eu que des *yol evlâdı* (enfants par la voie spirituelle). Ce groupe est en accord avec le témoignage du *Vilâyetnâme* qui décrit Hadji Bektach comme ayant été *mücerred*. Ceci est conforme au témoignage de l'historien du XV[ème] siècle Achikpachazâde qui considère Kadindjik Ana (Hatun Ana, chez l'historien), comme ayant été la fille adoptive du saint.

---

[48] Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı* Istanbul 1340 (1924), pp. 8, 15.

Entre Bektachis et Alevis, il y a toujours eu un antagonisme. Ceci peut s'expliquer par le fait que les Bektachis, descendants des derviches-gazis qui participèrent avec les Ottomans à la conquête de la Thrace et des Balkans et s'installèrent dans les pays conquis, perdirent contact avec leurs tribus d'origine et se constituèrent en confréries qui devinrent souvent des centres de culture et de civilisation. Par contre, les Alevis, restés en Anatolie, demeurèrent longtemps attachés à leurs anciennes coutumes et à leurs traditions ancestrales. Ces deux courants qui se rattachent au même saint, Hadji Bektach Veli, furent soumis à des influences différentes : celle des pays balkaniques pour les Bektachis, celle des populations de l'est anatolien pour les Alevis.

Si les Bektachis ont eu la prédominance tant que dura l'Empire Ottoman, avec la perte des pays balkaniques leur importance a diminué en faveur des Alevis. Actuellement, les Bektachis sont relégués au deuxième plan, derrière les Alevis.

Quelques termes techniques

Avant de passer à la description des *Cem*, il convient d'expliquer certains termes techniques qui seront fréquemment utilisés : *Nasip almak*, « recevoir l'initiation ».

Chez les Alevis, à la place de *Nasip*, on emploie couramment le terme *ikrar*, « confession de foi » et *ikrar ayini*, « cérémonie de confession de foi ».

Niyaz, « acte de révérence » à un supérieur (*dede* ou *baba* ou *mürşid*), prosternation, baisement de main ou de genou.

Niyaz signifie aussi « prière ».

Chez les Alevis, le *Niyaz* désigne aussi « l'offrande » apportée par les fidèles pendant la cérémonie : fruits secs, sucreries, fruits.

Dem (P. « souffle » ; « instant, temps »). Chez les Bektachis : « raki ». *Demlemek, dem görmek* ou *çekmek*, « boire du raki ».

Dolu (« plein », « rempli »), « verre ou coupe de raki ».

Destûr « permission ». Le *destûr* est demandé au Dede ou au Baba, en inclinant le torse et en portant la main droite au coeur, avant d'entrer dans le *Sema'* (danse rituelle) ou avant de chanter un *nefes*. Le Dede ou le Baba donne la permission en répondant : Eyvallah !

Devir, « cycle, rotation ». Cycle d'existence (de l'âme depuis sa descente sur terre jusqu'à son retour vers la Réalité divine).

Don (vêtement), les différentes incarnations subies par cette âme durant son parcours terrestre.

Par exemple : *Adem donuna girmiş Hudâ*

« Dieu est entré dans le corps d'Adam »[49].

Bin bir dona girdi dolandı Murteza

« (Ali) Murteza est rentré dans mille et un corps, il a rempli son cycle d'existences »[50].

Güvercin donuyle Urûma uçan
Imamlar evinün kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Var mı dır hiç bir er Ali'den gayrı[51]

Celui qui est entré dans le corps d'une colombe,
celui qui a ouvert la porte de la maison des Imams,
celui qui est au-dessus de tous les saints,
qui est-il d'autre qu'Ali lui-même ?

Il y a ici une allusion à Hadji Bektach qui s'est transformé en colombe pour venir au pays de Rûm et qui n'est autre qu'une incarnation de Ali.

Çırağ, « bougie, chandelle », utilisée pendant le *Ayin-i Cem* comme symbole du réveil de l'âme.

Çırağ uyandırmak (ou *uyarmak*), « éveiller la chandelle » : ouvrir le *Cem* par l'allumage des chandelles.

Çırağ dinlendirmek, « mettre la chandelle au repos » : clore le *Cém.*

Delil, « guide » : la mêche qui sert à allumer la chandelle.

Delil ou *delilci* : celui qui allume la chandelle avant le commencement du *Cem.*

Dâr (pour *Dâr ağacı*, le « gibet »). Allusion au martyre de Mansûr al-Halladj. Désigne le centre du *Meydan.*

Kırklar Meydanı (« la place des Quarante ») : la salle de réunion.

Kırklar Meclisi « le Banquet des Quarante ». Allusion à la cérémonie qui a eu lieu dans l'Au-delà et dont le *Ayin-i Cem* est la répétition sur terre ; autre nom du *Ayin-i Cem.*

---

49 *Hata'î* : cf. Turkhan Gandjeï, *Il Canzoniere di Şâh Ismâ'îl Hatâ'î*, Naples 1959, p. 155, poème 252.

50 Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatayi Divanı*, Istanbul 1956, p. 53, poème 15.

51 Ces vers sont attribués à Abdal Mûsa : cf. S.N. Ergun, *Bektaşi şairleri ve Nefesleri*, I, p. 22.

Kemerbeste « celui qui a ceint la ceinture » : celui qui a reçu l'initiation (*nâsip*) et qui a été ceint du *tığbent* « ceinture ».

Tığbent : ceinture en laine de mouton, portée pendant l'initiation.

Gülbenk (cri, exclamation) : prière récitée en commun par la congrégation.

Terceman (celui qui interprête) : prière rituelle récitée par celui qui tient un office (*makam*).

* * *

Quelques exemples de Gülbenk

Sofra gülbengi : prière prononcée avant le repas :

Bism-i Şah Allah, Allah !
Geldi Ali sofrası
Destûr yâ Şah !
Şah versin, biz yiyelim
Şah demine, keremine hû . . .

Au nom du Chah, Allah, Allah !
Voici la table de Ali
(donne-nous) la permission, O Chah !
Puisse le Chah l'accorder, nous mangerons
A la grâce, à la générosité du Chah, (disons) : Hû !

Prière du matin

Bism-i Şah Allah, Allah !
Subhlar hayır ola
Şerler def' ola
Niyazlar kabul ola
Muratlar hasıl ola
Muhammed-Ali yardımcımız ola
On iki Imam, on dört masum-i pak[52]
Şüheda-i Kerbelâ her anda mu'inimiz ola
Didarlarından ve katarlarından ayırma
ve Hazret-i Pîr Efendimiz gözcümüz ve destgirimiz ola
Nur-i Nebi, kerem-i Ali, dem-i Pîr-i Hazret-i Hünkâr

[52] Les Quatorze Innocents Très Purs : les enfants tués, en bas âge, à la bataille de Kerbelâ, et les enfants des Imams, morts en martyrs. Voir la liste des enfants martyrs dans J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, pp. 147–148.

Haci Bektaş-i Veli, gerçek erenler demine
Hû diyelim, hû . . .

Au nom du Chah, Allah, Allah !
Puissent les matins être propices,
Puissent les malheurs être écartés,
Puissent les prières être exaucées,
Puissent les désirs être comblés,
Puisse Muhammed-Ali être notre bienfaiteur,
Puissent les Douze Imams, les Quatorze Innocents Très Purs,
les martyrs de Kerbelâ être nos aides à tout instant,
Puissions-nous ne jamais être séparés de leurs regards ni de leur troupeau,
Puisse notre Seigneur Hadji Bektach être notre gardien et notre protecteur,
Par la Lumière du Prophète, par la générosité d'Ali, par la grâce de notre Maître et de notre Seigneur Hadji Bektach Veli,
par la grâce de tous les hommes de bien, disons hû . . .[53]

La longueur des prières dépend de l'inspiration du Dede ou du Baba. Quelles qu'elles soient, les mêmes formules reviennent.

Les Bektachis étaient regroupés dans des *tekke* situés en général aux alentours des villes, dans des endroits isolés où pouvait être sauvegardé le caractère secret des cérémonies. Celles-ci avaient lieu à la tombée de la nuit et pouvaient se prolonger jusqu'à l'aube.

Le *tekke* était composé de quatre parties qui pouvaient être constituées de quatre demeures séparées : *Mihman Evi*, la « Maison des hôtes ».

Aş Evi, « cuisine », où se trouvait le *Kazan*, le « chaudron » servant à préparer les mets rituels, notamment le *aşure* qui était cuit le dixième jour de Muharrem, en commémoration de la mort de Hüseyin et de ses compagnons.

Ekmek Evi, « dépôt », « grenier » qui pouvait servir de logement aux femmes. *Meydan Evi*, « salle de réunion » où avaient lieu les cérémonies.

A la tête du *tekke* était le Mûrşid ou Baba ou Dede-Baba, qui veillait sur les membres de la congrégation, jugeait les litiges, procédait aux mariages, aux funérailles, venait en aide aux nécessiteux.

Chez les Bektachis, il y avait deux cérémonies (Ayin) principales : *Ikrar Ayini*, « cérémonie de l'initiation » et *Ayin-i Cem*.

Pendant les cérémonies, le Dede-Baba et ses derviches se tenaient dans le Meydan Evi qui était aussi appelé *Erenler Meydanı* ou *Kırklar Meydanı*. Ils étaient assis sur des *Post*, « peau de mouton ».

---

[53] Birge, *op. cit.*, pp. 167–168.

Conventionnellement, il devait toujours y avoir douze Post, chacun attribué à un personnage traditionnel : le premier, *Baba Postu* ou *Horasan Postu*, était celui de Hadji Bektach Veli. Le deuxième, *Aşçi Postu*, était celui de Seyyid Ali Sultan ; le troisième, *Ekmekçi Postu*, celui de Balim Sultan, etc. . . .[54]

Au fond de la salle, il y avait une estrade, c'était le *Trône de Muhammed* ou *Çıraklık*, « chandelier », qui était placé en face du « seuil », *Eşik*. Le seuil ne doit jamais être foulé. C'est un endroit qui doit être révéré, car il est le symbole de la porte d'entrée vers le monde ésotérique. Un *hadith* apocryphe fait dire au Prophète : « Je suis la Cité du Soir, Ali en est la Porte ». Ali est en effet le Maître du monde ésotérique, tandis que Muhammed est celui du monde visible, donc profane.

En franchissant le « seuil », on pénètre dans l'espace sacré. Aussi doit-on se prosterner avant de franchir le seuil.

A la droite du Trône se trouve un *Post* sur lequel est posé un *Tac*[55] recouvert : C'est le *Ga'ib Postu*, la « place du saint invisible ».

En face du Trône se trouve un grand cierge surmonté d'un *Hüseynî Tac*[56]. C'est le *Kanun Çırağı*, le « cierge de l'Ordre ». En plus du Kanun Çiragı, il y a douze chandelles et une pierre appelée *Meydan Taşı*, surmontée du *Teslim Taşı*, « pierre de l'abandon (à Dieu) », une pierre opaline taillée en forme d'étoile à douze branches, que le Baba porte autour du cou.

Au centre du Meydan se trouve le *Dâr-i Mansur*, le « gibet de Mansur ».

La cérémonie de l'Initiation[57]

Le *Talip* (« postulant ») qui demande l'initiation a apporté un bélier qui sera sacrifié, préparé et mangé à l'issue de la cérémonie. Un *Tığbent* (ceinture) a été tissé de la laine de ce bélier. Le tigbent sera utilisé pendant la cérémonie.

Les membres de la communauté se réunissent au crépuscule. La porte est gardée par un ou plusieurs *Gözcü* (« surveillant ») qui interdisent l'entrée à ceux qui ne font pas partie de l'Ordre.

---

[54] Voir les descriptions des différents « Post » dans Birge, *op. cit.*, pp. 178–179.

[55] *Tac*, « couronne », et aussi « coiffure de derviche ». Chaque ordre possède des coiffures différentes. Celles des Bektachis sont le *Elif Tacı*, en feutre blanc, qui a la forme de la lettre « elif », et le *Hüseynî Tac*, bonnet rouge à douze facettes surmonté d'un bouton qui symbolise l'Unité divine.

[56] Voir note ci-dessus.

[57] Birge, *op. cit.*, pp. 175–201 ; Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*.

Le Mürşid (ou Baba) entre le premier, fait un *niyaz* (prosternation) devant son *Post* et prend place. Chacun entre à son tour, fait un *niyaz* devant le Seuil, au autre au Taht-i Muhammed, au *Dâr*, baise la main des membres présents et prend place.

Le Talip est assisté par le *Rehber* (Guide) qui lui a été assigné. Il est pieds nus. Le Rehber lui fait prendre l'ablution et récite le *Terceman* (Prière) conforme à l'occasion. Puis, le Talip est conduit par le Rehber devant le Seuil où il fait un niyaz. Il entre dans la salle avec le tigbent noué autour du cou, tel un mouton mené au sacrifice. Il est conduit dans le Meydan. Il avance en faisant trois pas, puis il met son orteil droit sur l'orteil gauche, en signe d'humilité, et s'incline, la main droite sur le coeur. Ils arrivent ainsi devant le Mürşid et le Talip fait le niyaz. Il prend place.

Le Mürşid fait signe au Meydancı qui, après un niyaz, prend l'encensoir placé sur le Meydan Taşı et le remplit de charbons et d'encens. Il fait un niyaz au Dâr et repose l'encensoir sur le Meydan Taşı. Il prend alors le *Gülabdan* (aspersoir d'eau de rose), se dirige vers le Dâr et récite le Terceman : *Ber Cemal-i Muhammed, kemal-i Imam Hasan ve Imam Hüseyin, Ali-râ bülent salavat.* « Par la beauté de Muhammed, la perfection de l'Imam Hasan et de l'Imam Hüseyin, un grand salut à Ali ». Il verse l'eau de rose sur les mains du Mürşid et de tous les membres présents, puis, allant vers le Dâr, il s'asperge lui-même d'eau de rose, répète le même Terceman, remet le Gülabdan sur le Meydan Taşı et se rassied. Puis, il conduit le Talip vers le Mürşid qui lui applique la paume de sa main droite entre les deux épaules : c'est le *Pençe-i Al-i Aba* (la paume de la Sainte Famille)[58].

Puis, le Mürşid fait le *Nasihat* (précepte moral) au Talip. Il lui dit : « O Talip ! Tu veux entrer dans la voie de Muhammed-Ali et dans l'Ordre de Hadji Bektach Veli, mais la voie est difficile. C'est celle de la *Melâmet*[59]. Elle est plus aiguisée qu'une épée. C'est le pont de Sirat ».

Il prend le Talip par le Tigbent et lui chuchote à l'oreille : *Girme, girme. Dönme, dönme. Eline, beline, diline sağ ol.* « N'entre pas, n'entre pas. Ne retourne pas, ne retourne pas. Sois maître de ta main, de

---

58 Celle-ci est composée de cinq personnes : Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin et Fatima.

59 *Melâmet,* « blâme ». C'est la recherche du Blâme, afin de se sentir plus proche de Dieu qui est le seul Parfait. L'idéologie de la *Melâmet* apparut au XIIème siècle, en tant que réaction contre l'excès de mysticisme. Ce fut un courant mystique à l'intérieur de la Mystique. En Anatolie, la Melâmetiyye-Bayramiyye devint un ordre mystique fondé par Hadji Bayram Veli (m. 1429/1430). Cf. Fuat Bayramoğlu, *Haci Bayram Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfi*, 2 vol., Ankara 1983 (T.T.K.). Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Istanbul 1969, pp. 246–269.

ton sexe, de ta langue ». Puis, il lui demande : « Est-ce que tu tiendras le conseil de tes frères ? »

Le Talip répond : « Allah, Eyvallah ! »

Le Mürşid s'adresse alors au Çırağçı et lui dit : « Erenler[60] ! Allume la chandelle de cette âme, conformément au rite de Muhammed-Ali ».

Le Çırağçı se lève, récite le Terceman d'usage et allume le *Kanun Çırağı*, puis les autres chandelles. La salle qui était jusque-là plongée dans la pénombre, devient toute illuminée. Le Talip regagne sa place, après avoir salué les membres présents.

Entre temps, le mouton du sacrifice a été cuit et préparé. Le Banquet commence. On apporte le raki, les coupes circulent. On récite les Gülbenk (prières) à haute voix, on chante des *nefes*[61]. La réunion peut durer jusqu'à l'aube. Puis, l'assemblée (*Meclis*) se disperse.

Ayin-i Cem

C'est la principale cérémonie des Bektachis et des Alevis. Elle peut se faire en toute saison, soit dans le *tekke*, soit dans une salle appropriée. Dans les régions rurales, elle a surtout lieu pendant l'hiver, lorsque les travaux des champs ont pris fin.

Elle est présidée par un Mürşid, un Baba ou un Dede. Avant le commencement du *Ayin-i Cem*, le Mürşid distribue les Douze Services, *On iki Hızmet*. Chacun de ces services correspond à un Service transcendental accompli dans l'au-delà.

Les Douze Services sont les suivants :

1. *Mürşid*, qui correspond à Hadji Bektach.
2. *Rehber* « Guide », chargé d'assister ceux qui vont être initiés.
3. *Zâkir* (*sazandar, ozan*) : joue du *saz* et chante les *nefes*. Il peut y avoir un ou plusieurs Zâkir.
4. *Farraş* (*Süpürgeci*), « balayeur », représente Selmân-i Pâk ou Selmân-i Farsî. Il occupe la place qui était celle de Selmân-i Farsî dans le « Banquet des Quarante ». Ce Service est appelé *Selmân hizmeti.*
5. *Çırağçı* (*Delilci*), celui qui s'occupe des chandelles.
6. *Pervâne* (*Pazvand, Kapıcı*), chargé de garder la porte d'entrée et d'interdire l'accès du *Meydan* à ceux qui sont étrangers à la communauté.
7. *Gözcü* (observateur), chargé de veiller à ce que la cérémonie se

---

[60] *Erenler*, « ceux qui sont arrivés ». Titre donné aux initiés.

[61] Besim Atalay, *op. cit.*, pp. 9–11 : *Meydanda dem alınır, gülbanklar çekilir, nefesler okunur.*

déroule selon l'ordre établi. Doit veiller, entre autres, à ce qu'il n'y ait pas d'excès de boissons.

8. *Sofradar* (*Sofracı*), s'occupe des agapes.
9. *Meydancı*, nettoyeur.
10. *Saka* (*Dolucu*), chargé de distribuer l'eau qui sera bue en souvenir du martyre de Hüseyin et de ses compagnons.
11. *Ibrikçi* (*Ibrikdar*), chargé de verser de l'eau de rose sur les mains de l'assemblée.
12. *Izinci* (*Ayakçı*), chargé d'enlever et de rapporter les chaussures.

Le Mürşid entre le premier et prend la place d'honneur qui est à la gauche du Trône. Il s'assied sur un *Post* (peau de mouton) ou sur un coussin surélevé symbolisant le Post. Il appelle les Douze Services. Chacun s'avance à son tour vers le Dâr-i Mansur. Le Mürşid récite la prière appropriée à chaque service, puis le préposé prend place après un niyaz au Mürşid qui donne le *Destür*. Lorsque le Mürşid récite la prière du Çırağçı, celui-ci allume la chandelle.

Ensuite, le Mürşid récite le Gülbenk qui ouvre la cérémonie et prononce le *Sohbet* qui est un discours à caractère moral ou édifiant.

Puis, le *Zâkir* chante trois *nefes*, le troisième étant obligatoirement un *Duvazdeh*, c'est à dire un cantique célébrant les Douze Imams. Chez les Alevis, la plupart des *nefes* chantés pendant le *Cem* sont de Hata'î, c'est à dire de Chah Isma'il.

Le *Ayin-i Cem* est composé de différentes parties.

On évoque d'abord la Création du Monde[62] qui est chantée par le Zâkir ou Ozan. Chez les Alevis, le *nefes* de la Création est suivi par un *Sema'*.

Puis vient le *Tevhid* qui est la « Proclamation de l'Unité Divine ». C'est le point culminant de la cérémonie. C'est en réalité l'identification de Dieu et d'Ali. Celui-ci est désigné par le terme « Chah » qui revient constamment et qui signifie *Şah-i merdan*, le « Roi des hommes ». Le mot « Chah » est subrepticement intercalé dans la récitation de la formule *Lâ illahi ill'Allah*, de façon à être inséré dans la proclamation de foi :

Hakk la illahi ill'Allah
Ill'Allah Şah ill'Allah
la illahi ill'Allah
Ali Mürşid güzel Şah
Eyvallah Şahım eyvallah !

---

[62] Voir ci-dessus, pp. 184–188.

Une grande effervescence règne à ce moment-là. L'assemblée, emportée par l'extase, crie : « Chah ! Chah ! » et se bat la poitrine. Le caractère divin de Ali est clairement impliqué. Le terme « Chah » est perçu comme une invocation du Şah-i Merdan, le Roi des Hommes, c'est à dire Ali. Mais au temps de Chah Isma'il, c'était également l'invocation au Chah temporel qui était la manifestation du Chah spirituel. La présence occulte de Chah Isma'il est perceptible grâce aux cantiques de Hata'î, ce qui nous permet de supposer que cette partie de la cérémonie remonte à son époque.

Après le *Tevhid* vient le *Miraclama.* Le zâkir chante un cantique racontant le *Mirac*, l'ascension du Prophète.

Pendant cette ascension se produisent différents faits surnaturels qui donnent naissance à une floraison de légendes et de mythes. Le Prophète rencontre un lion qui lui barre la route. Pour passer, il lui jette dans la gueule l'anneau de la Prophétie. Cet anneau lui sera restitué par Ali, à son retour chez lui, dévoilant ainsi la véritable nature du lion.

Au terme du voyage dans le monde surnaturel, le Prophète arrive devant le Trône de Dieu. Il entend une voix qui parle derrière le voile et cette voix ressemble étrangement à celle d'Ali. Arrachant le voile, le Prophète se trouve devant Ali. Il lui dit : « O Ali ! Si je ne t'avais pas vu naître de ta mère, je t'aurais appelé « Dieu ». Je suis parvenu jusqu'à toi, mais je ne suis pas parvenu à ton secret ! »

C'est pendant le *Mirac* que le Prophète arrive au Banquet des Quarante. Il demande où il se trouve et une voix lui répond : « Nous sommes les Quarante et les Quarante sont un ! » Le Prophète demande une preuve. Alors Ali, que le Prophète ne reconnait pas, car il s'agit du Ali spirituel, pré-éternel, se coupe la main, et aussitôt le sang apparaît sur les mains des Quarante. Alors le Prophète dit : « Vous n'êtes que trente-neuf ! » On lui répond : « Un de nous est allé faire la quête ! » On voit aussitôt apparaître une main ensanglantée : c'est celle de Selmân-i Farsî qui était allé faire la quête. Il ne rapporte de cette quête qu'un seul grain de raisin. De cet unique grain de raisin, le Prophète tire le sorbet qu'il distribue aux Quarante. Ayant bu le sorbet, les Quarante entrent en extase et se mettent à danser. Le Prophète se lève pour danser, mais il laisse tomber son turban qui est aussitôt partagé en quarante parties. Chacun se ceint les reins avec une partie de ce turban et les Quarante se mettent à danser.

Chez les Alevis, lorsque le Zâkir ou Ozan évoque ce moment transcendental, l'assemblée se lève et ceux qui veulent prendre part

au *Sema'* se ceignent les reins d'une ceinture—généralement un foulard—et se mettent à tourner.

Le *Ayin-i Cem* représente la réactualisation sur terre de ce Banquet céleste, c'est pourquoi cette cérémonie est également appelée *Kırklar Meclisi*, « l'Assemblée des Quarante » et la salle où elle a lieu devient *Kırklar Meydanı*, « la Place des Quarante ».

Ensuite vient la commémoration de la tragédie de Kerbelâ qui est évoquée par des cantiques. Cette partie prend une ampleur toute particulière pendant les dix premiers jours du mois de Muharrem[63]. Les cantiques sont plus nombreux. L'assistance prend une part active aux lamentations en se frappant la poitrine et en versant des larmes.

Le Sâki distribue de l'eau de rose pour le repos de l'âme de Hüseyin et des martyrs qui sont morts assoiffés. Il place une bassine devant le Mürşid qui trempe le petit doigt de sa main droite dans l'eau et récite une prière. Puis, chacun boit une gorgée de cette eau. Avec l'eau qui reste dans la bassine, le Sâki asperge l'assemblée en proférant des malédictions contre Yezid. Ces malédictions sont répétées par l'assemblée.

La cérémonie se termine par les prières d'usage. Chacun des Douze vient rendre compte du service accompli et le Mürşid récite pour chacun la prière appropriée.

Le Farraş se lève et donne trois coups de balai symboliques. Le Mürşid évoque les martyrs de Kerbelâ, les Douze Imams, les Quatorze Innocents Très Purs[64]. Il rend grâce à Ali, *Şah-i Merdan*, au Saint Patron de l'Ordre, Hadji Bektach Veli et à ceux qui suivent la voie de la Vérité : *Gerçekler demine hû*. . . .

Après la cérémonie, viennent les agapes.

* * *

Les cérémonies que l'on peut voir depuis quelques temps au *tekke* de Şahkulu, à Merdivenköy à Istanbul, se déroulent de cette façon. Il en est de même de celles organisées par les *Dernek* (associations) d'ouvriers turcs alevis, en Allemagne et dans les différents pays

---

[63] Chez les Alevis, le deuil du Muharrem n'est pas de dix jours, comme en Iran, mais de douze : deux jours supplémentaires ont été ajoutés en l'honneur des Douze Imams.

[64] Voir les détails dans Birge, *op. cit.*, pp. 147–148.

d'Europe occidentale. Cette liberté est récente. Pendant des années, ces cérémonies se déroulaient en grand secret. En plus du secret, il y avait l'appréhension.

Cependant, même si le fond est le même, les cérémonies ne se passent pas toutes exactement de la même manière. Il faut distinguer entre les cérémonies telles qu'elles se déroulaient dans les *tekke* Bektachis et celles, encore vivantes, des milieux ruraux, aujourd'hui appelés Alevis.

Il faut également faire une distinction entre les cérémonies de l'Anatolie centrale et orientale, et celles des Bektachis-Alevis de Thrace qui ont des points communs avec les cérémonies des Tahtadjis de la région d'Antalya.

Les cérémonies des *tekke* Bektachis ont été décrites par J.K. Birgd[65] qui s'est beaucoup inspiré des *tekke* d'Albanie où le Bektachisme était très répandu. Jusqu'à l'époque récente, il y avait un *tekke* Bektachi albanais à Diakovića, en Macédoine. J'ai rendu plusieurs fois visite à Kâzim Baba, aujourd'hui décédé, qui dirigeait le *tekke*.

La description donnée par Birge concorde avec celle donnée par Besim Atalay[66]. Sous un aspect romancé et excessif, voire caricatural, on la retrouve dans le célèbre roman de Yakup Kadri, *Nur Baba*.

Les cérémonies des Alevis ont été décrites plusieurs fois durant ces dernières années où l'Alevisme a été réactualisé, selon des courants politiques. Parmi les descriptions pouvant être retenues, nous citerons l'ouvrage du Professeur Mehmed Eroz[67].

On peut également mentionner l'ouvrage de Ihsan Mesut Erişen et Kemal Samancıgil[68], ainsi que celui de M. Şerif Firat[69].

On ne saurait omettre les références au *Buyruk*, mais uniquement dans la version de Sefer Aytekin[70].

* * *

Dans les *tekke* Bektachis, pendant le *Ayin-i Cem* il n'y a jamais d'alcool. Les boissons alcoolisées, vin ou raki, apparaissent pendant les

---

65 *The Bektashi Order of Dervishes.*
66 *Bektaşilik ve edebiyatı.*
67 *Turkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, 1ère éd., Istanbul 1976 ; réédition : Ankara 1990.
68 *Haci Bektaş Veli-Bektaşilik ve Alevilik Tarihi*, Istanbul 1966.
69 *Doğu Illeri ve Varto Tarihi*, Ankara 1970 (3ème éd.). On retiendra surtout le chapitre II : *Doğu illerindeki Aleviler, Kızılbaşlar, Bektaşiler*, pp. 29-66.
70 Ankara 1958.

banquets qui suivent les cérémonies. Yakup Kadri s'est abondamment inspiré de ces banquets en écrivant son *Nur Baba*.

Il n'y a jamais d'alcool pendant les cérémonies des Alevis d'Anatolie centrale et orientale. Le raki peut être servi après la fin des cérémonies religieuses. Il est en général réservé aux hommes.

Par contre, chez les Tahtadjis, le *Dolu* (verre de raki) fait partie de la cérémonie. Le Dolu est toujours du raki, jamais du vin. Il est bu avec dévotion. C'est un acte de piété qui fait partie des rites de la religion[71].

Ce même cérémonial existe chez les Alevis-Bektachis de Thrace et chez les Kizilbach du Deli Orman parmi lesquels nous avons eu l'occasion de séjourner[72].

Lors de notre visite au Deli Orman, pendant le *Cem*, le Sâki qui était une femme, s'avança, accompagnée de son mari, vers le Dâr. Ils tenaient un plateau avec une théière et des coupes. Ils s'inclinèrent devant le Baba qui récita les prières d'usage. Puis, ils se mirent à distribuer la boisson. La théière contenait du raki. En tendant à chaque participant le verre de raki, la Sâki l'embrassait et chacun des membres embrassait ses voisins. Cela se répéta trois fois.

Doluyu üçlüyoruz, « Nous trissons le Dolu », devait me dire quelques années plus tard un Tahtadji lors d'une visite que je fis en mai 1990 au *türbe* de Abdal Musa, près d'Elmali.

Au Deli Orman, après le troisième Dolu, toutes les femmes se levèrent et allèrent s'incliner devant le Baba qu'elles embrassèrent à tour de rôle, ainsi que tous les membres masculins. Ce rite s'appelle *görüşmek* (se voir mutuellement). Il existe aussi en Anatolie centrale, mais il a perdu son caractère initial : les participants au *Cem* se saluent, en entrant dans la salle, en se baisant mutuellement la main.

D'après M. Eroz, les Tahtadjis ne boivent pas d'alcool pendant le *Sofra* (Banquet), car la boisson fait partie du cérémonial de la religion[73].

Chez les Bektachis par contre, la boisson vient après la cérémonie. Cette coutume est appelée *Balım Sultan Erkanı*, « Cérémonial de Balim Sultan ».

Le Banquet est appelé *Ali Sofrası*. Il s'ouvre par ces mots : *Önce üçlüyelim*, « Commençons par trisser ». Ce n'est qu'après ce triple Dolu que l'assistance touche aux mets.

---

71 M. Eroz, *op. cit.*, pp. 118, 124–128.

72 Voir *La Communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie*, dans *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 107–113.

73 M. Eroz, *op. cit.*, pp. 124–128.

L'usage du *Dem* aurait été institué par Balım Sultan. Au temps de Hadji Bektach, on n'utilisait pas d'alcool. Celui-ci n'est en effet pas mentionné dans le *Vilâyetnâme.* D'après M. Eroz, il n'y aurait jamais de débordement, car le Gözcü (surveillant) est là pour veiller à ce que la cérémonie se déroule conformément aux règles de la bienséance.

* * *

Dans les communautés rurales, appelées actuellement « Alevies », les cérémonies sont quelque peu différentes. Une des principales différences, c'est la coutume du *Musâhip* qui n'existe pas chez les Bektachis, tandis que chez les Alevis, c'est un des fondements de leur société rurale.

La coutume du Musâhip

La coutume du *Musâhip* ou *Ahiret Kardeşi* peut être définie comme une fraternité religieuse entre deux hommes qui ne sont pas apparentés, et leurs femmes, fraternité qui est consacrée par un Dede. C'est une institution de caractère social qui est propre aux sociétés originairement nomades, semi-nomades ou de sédentarisation récente. C'est ce qui explique pourquoi elle n'existe pas chez les Bektachis qui font partie de la société urbaine.

Chez les Alevis, la coutume du *Musâhip* est un des piliers, *Farz*[74], de la religion.

Ceci est exprimé dans un *nefes* attribué à Pir Sultan Abdal :

Eğer farz içinde farzı sorarsan
Yine farz içinde farzdır musâhip
Dört kapudan kırk makamdan arasan
Yine farz içinde farzdır musâhip

Musâhipsiz kişi Cem'e gelür mü ?
Ettiği niyazlar kabûl olur mu ?
Muhammed-Ali yolunda derman bulur mu ?
Yine farz içinde farzdır musâhip[75]

Si tu demandes quel est le devoir entre tous les devoirs,
Le premier d'entre tous les devoirs, c'est le Musâhip.

---

[74] *Farz,* « devoir obligatoire ».
[75] Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal, bütün şiirleri,* Istanbul 1971, p. 239, poésie 159.

Si tu cherches les Quatre Portes, les Quarante Etapes[76],
Le premier d'entre tous les devoirs, c'est le Musâhip.

Un homme sans Musâhip peut-il prendre part au Cem ?
Peut-il voir ses prières agréées ?
Peut-il trouver le Salut dans la voie de Muhamed-Ali ?
Le premier d'entre tous les devoirs, c'est le Musâhip.

Avoir un *Musâhip* est donc un des sept devoirs obligatoires de chaque Alevi. Sans avoir de *Musâhip*, on ne peut pas prendre part au *Cem*, de même qu'on ne peut pas prendre part au *Cem* si on n'a pas été initié. Chaque Alevi, homme ou femme, arrivé à l'âge adulte, doit passer par le rite de l'initiation.

Dans les communautés rurales, le *Ayin-i Cem* est une cérémonie multiple. Elle a lieu lorsque le Dede honore le village de sa visite, c'est à dire au moins une fois par an. On profite de cette visite pour associer les différentes cérémonies, initiations, consécration des *Musâhip*, et cérémonie du *Cem* proprement dite. Si besoin était, le *Cem* pouvait durer plusieurs jours. Il était composé de plusieurs parties :

Il y avait d'abord le *Dâr-i Mansur*. Cette partie relevait du droit tribal : le Dede jugeait les litiges, écoutait les plaignants, essayait de réconcilier les parties adverses et distribuait les pénitences et les punitions, selon la gravité des cas. La punition la plus grave était le *düşkünlük*, « excommunication », pour un temps plus ou moins long. Si la faute était grave, le pénitent se trouvait rejeté par sa communauté et par sa famille, car celle-ci fait partie de la communauté. On n'avait le droit ni de le recevoir, ni de le nourrir, ni de lui venir en aide. Le malheureux, comme un animal chassé de son troupeau, n'avait alors d'autre solution que l'exil.

Puis venait la cérémonie de *l'Ikrar* ou « Profession de foi ». Contrairement aux Bektachis chez lesquels n'importe qui peut recevoir l'initiation s'il est jugé digne de faire partie de la communauté, chez les Alevis on ne peut recevoir l'initiation que si on est né Alevi.

Après la cérémonie de l'initiation vient celle du *Musâhip* ou fraternité religieuse.

De même que le *Ayin-i Cem* est la répétition sur terre du Banquet des Quarante (*Kırklar Cem'i*) qui a eu lieu dans l'Au-delà, la Fraternité religieuse (*Musâhiplik*) est la projection sur terre d'une cérémonie qui

---

[76] Les Quatre Portes de la Voie mystique sont : *Şeri'at, Tarikat, Ma'rifet, Hakikat*. Chaque Porte comporte dix étapes (*Makam*), le but suprême, c'est d'arriver à atteindre la Réalité divine.

a eu lieu en dehors du Temps et de l'Espace et qui se répète selon le Cycle des Incarnations. Lorsque le Ciel et la Terre furent créés, Cebra'il ceignit la ceinture autour des reins d'Adam et ils devinrent frères. Répétant cet acte archétypal, Cebra'il vint transmettre l'ordre de Dieu à Muhammed qui prit Ali par la main droite. Ouvrant sa ceinture, il le pressa contre sa poitrine, de sorte qu'ils apparurent comme un seul corps avec deux têtes. Le Prophète dit à Ali : « Mon sang est ton sang, ma chair est ta chair, mon corps est ton corps, mon esprit est ton esprit, mon âme est ton âme. » Puis, Muhammed prit sa ceinture, il entoura les reins de Ali et il y fit trois noeuds. Il lui dit : « O Ali ! Tu es mon frère, comme Moïse fut celui de Aaron ! »

Puis, en présence de Muhammed, Ali ceignit les reins de Selmân-i Farsî et de Kamber. Les disciples apportèrent à Muhammed du *Peksimet* (galette), du beurre (*Yağ*) et du *Helva.* Muhammed distribua cette nourriture à ceux qui étaient présents, après en avoir prélevé une part que Selmân-i Farsî porta à Hasan, Hüseyin et Fatima-uz-Zehra.

Comme nous l'avons montré dans une étude précédente[77], on trouve dans ce récit la réminiscence des cérémonies de fraternité inhérentes aux corporations artisanales de la Turquie médiévale.

Voici maintenant cette cérémonie telle qu'elle est décrite dans le *Buyruk*[78] : Lorsque deux garçons ont atteint l'âge de dix ou onze ans et qu'ils sont unis par des liens d'amitié, ils peuvent décider de devenir *Musâhip.* Ils le font d'abord savoir à leurs familles. Si rien ne s'oppose à ce lien, les familles donnent leur accord. Les deux *Musâhip* devront parler la même langue, avoir le même âge, la même religion, appartenir à la même classe sociale, aux mêmes conditions sociales, ils doivent être du même village, de la même ville ou du même quartier. Si ces conditions sont remplies, les familles font savoir leur décision à la cérémonie du *Cem.* Le Dede fait venir les deux garçons et récite une prière commençant par les mots rituels : *Bism-i Şah, Allah, Allah !*

Un an devra s'écouler. Si la décision des garçons n'a pas changé, on procède à la cérémonie. On apporte le mouton du sacrifice. Celui-ci incombe à la famille du plus âgé des garçons. Cependant, si cette famille n'est pas riche, c'est la famille du plus aisé qui offrira le mouton.

---

[77] *Recherche sur une coutume des Alevis : Musâhip, « Frère de l'Au-delà », Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 95–103. Voir aussi : I. Mélikoff, *Le Rituel du Helvâ—Recherches sur une coutume des Corporations de Métiers dans la Turquie médiévale*, dans *De l'Epopée au Mythe—Itinéraire turcologique*, Istanbul 1995, pp. 85–95.

[78] Voir la version de Sefer Aytekin.

Les futurs *Musâhip* sont amenés devant le Dede et se tiennent au Dâr (au centre du Meydan), les pieds tournés en dedans. Le Dede prononce les paroles rituelles. Les deux *Musâhip* se prennent mutuellement par la nuque. Par trois fois, chacun attaque et renverse l'autre. Puis, trois fois de suite, le Dede les frappera dans le dos avec le bâton rituel, en disant : *Allah, Muhammed, Ya Ali !*

Le bâton rituel, appelé *Erkân Değneği*, est taillé dans du bois d'aloès ou un autre bois sacré. Il mesure environ 1,20 m. Le bâton ne doit ni plier, ni se casser. Après la cérémonie, il est rangé dans un sac ou enveloppé dans un *Cecim* (tapis tissé) et gardé dans la maison du Rehber. Chez les Bektachis de Thrace, le bâton rituel est appelé *Asa*. Il peut être taillé dans le bois d'un rosier[79].

Le Dede prononce la formule consacrée : « Puisse Dieu faire durer votre fraternité ! » Puis on apporte une coupe et chacun boit le Dolu.

On chantera trois *nefes* dont au moins un sera de Hata'î. On dansera trois *Sema'*, puis commencera le repas rituel. La viande du mouton sacrifié sera partagée entre les participants.

Les liens qui unissent les *Musâhip* ont un caractère social : les *Musâhip* devront s'entraider et veiller mutuellement sur leurs familles respectives, pendant toute la durée de leurs vies. Quand un des *Musâhip* veut se marier, son « frère » doit l'assister. Ils iront tous deux chercher la mariée, chacun la prenant par un bras. Pendant la cérémonie du henné, qui précède le mariage, le henné sera d'abord appliqué sur la main droite du *Musâhip*, ensuite sur celle du fiancé. Le *Musâhip* escortera les mariés jusqu'à la chambre nuptiale. S'il est lui-même marié, son épouse assistera la nouvelle mariée pendant toutes les cérémonies du mariage. Si le jeune homme n'a pas pu obtenir la jeune fille qu'il a choisie, soit que le prix demandé par la famille de la jeune fille était trop élevé[80], soit pour une autre raison, et qu'il décide d'avoir recours à l'enlèvement, le *Musâhip* doit aider son « frère » à enlever sa fiancée. L'enlèvement est chose courante et fait partie des coutumes du village. Une fois accompli, les familles sont obligées de s'entendre[81].

---

[79] M. Eroz, *op. cit.*, p. 115.

[80] Il s'agit du *Başlık*, « prix de la coiffe », que le jeune homme doit payer lors du mariage. La fiancée porte tous ses bijoux sur sa coiffe ; ce sont principalement des pièces d'or montées en chaîne.

[81] Il s'agit naturellement de mariages endogames, entre gens d'une même tribu et d'un même milieu social. Si la jeune fille consent à l'enlèvement, celui-ci se passe sans obstacle. Dans le cas contraire, cela peut donner lieu à des drames et même à des vendetta, si il y a eu mort d'homme.

Les liens du *Musâhiplik* sont très forts : les enfants de deux *Musâhip* ne peuvent se marier entre eux, et ceci pendant sept générations, tandis que les cousins germains le peuvent.

La coutume du *Musâhip* n'existe pas chez les Bektachis. Ceci constitue une différence essentielle entre les deux communautés : rurale et urbaine.

Une autre différence, également essentielle, c'est que les Bektachis ne pratiquent pas le *Sema'*, la danse rituelle, qui occupe une place importante dans les cérémonies des Alevis.

Le *Sema'* est bien plus qu'une danse, c'est une prière qui s'exprime par les mouvements du corps. Parfois ces danses s'inspirent du règne de la nature : elles imitent le vol de la grue cendrée qui est un oiseau sacré et qui est souvent mentionné dans les *nefes* où il est associé à Ali.

Cependant, en ce qui concerne les croyances, les cérémonies ne diffèrent pas. Il en est de même du spirituel. Les cérémonies sont toujours dirigées par le Mürşid (Dede ou Pir), assisté du Rehber qui introduit ceux qui doivent recevoir l'initiation ou ceux qui s'unissent par les liens du *Musâhiplik*. Le Mürşid distribue toujours les Douze Services qui peuvent être tenus parfois par les mêmes personnages pendant des années. Ces Services peuvent même être héréditaires. Les noms des services peuvent être différents d'un endroit à un autre, mais les fonctions sont les mêmes[82]. La cérémonie se fera toujours dans une salle qui prendra le nom de *Cem Evi* ou *Erkân Evi*. On allume le *Çırağ* (*Kanun Çırağı*) pour marquer l'ouverture de la cérémonie. Ceux qui accomplissent les Douze Services viendront tour à tour se placer au *Dâr-i Mansur* et s'inclineront devant le Mürşid qui dira la prière rituelle destinée à chacun d'eux.

A la clôture, le Balayeur (*Farraş* ou *Süpürgeci*) donnera trois coups de balai symboliques et le Mürşid prononcera la prière rituelle, toujours en turc.

Le turc est en effet la seule langue utilisée pendant les cérémonies, même si celles-ci ont lieu en milieu kurde alevi.

[82] Pour les détails selon les régions, voir M. Eroz, *op. cit.*, pp. 104–145.

La prière dépend de l'inspiration du Mürşid, mais la teneur est toujours la même :

> Allah ! Allah ! Hayırlar gele. Şerler def' ola. Şah-i Merdan yardımcımız olsun. Kerem-i Ali, Pirimiz Hünkâr Haci Bektaş-i Veli demine hû diyelim, hû . . .
>
> Puisse le bien advenir. Puisse le mal se dissiper. Puisse le Roi des Hommes être notre gardien. Par la générosité de Ali, par la grâce de notre Maître Hadji Bektach Veli, disons : Hû . . .[83]

---

[83] *Hû*, « Lui », c'est à dire « Dieu ». En prononçant « Hû », les derviches inspirent, puis expirent longuement et s'inclinent en mettant leur main droite sur le coeur.

CHAPITRE VII

LA LITTÉRATURE BEKTACHIE

La poésie bektachie constitue une partie importante de la littérature turque populaire. Elle déborde même largement des limites de celle-ci, car elle compte des noms comme Fuzulî qui fait partie de la littérature du *Divan*, ainsi que Nesimî et Hata'î qui ne peuvent être considérés comme des poètes populaires et qui n'entrent pas non plus dans le cadre de la littérature « ottomane ». Il en est de même pour Harabî (1853–1917) qui est considéré, à juste titre, comme un des meilleurs poètes bektachis du tournant du siècle. Il fut un homme cultivé et traduisit en vers turcs des extraits de Muhyiddin Ibn Arabî et de Mevlânâ Djelâleddin Rûmî.

La poésie bektachie doit son extension à la place importante qu'elle occupe dans le culte. Elle est le principal véhicule de la religiosité populaire. Elle anime et inspire la dévotion. Les *nefes* bektachis-alevis sont en effet des prières chantées, tout comme le sont les psaumes. Il en est de même pour le *Sema'* des Alevis : c'est une prière qui s'exprime à la fois par le chant et par les mouvements du corps, comme les *Negro Spirituals*.

Les *nefes* constituent aussi une source importante de l'étude du Bektachisme, surtout dans sa forme populaire, l'Alevisme. Ils sont l'expression de toutes les croyances et de toutes les pratiques : ils décrivent aussi bien la Création du Monde, le Banquet des Quarante, ils énumèrent les coutumes, telles les Douze Services, ils régissent le cérémonial du *Musâhiplik*, la fraternité religieuse, ils proclament aussi la divinité d'Ali, la croyance à la réincarnation, l'identité d'Ali et de Hadji Bektach. Tous les secrets du Bektachisme se trouvent révélés dans les *nefes*.

Comme c'est en général le cas pour la littérature populaire, elle se transmet de bouche à oreille, aussi son étude présente-t-elle des difficultés, car une même oeuvre peut être attribuée à des auteurs différents. C'est le cas, par exemple, d'un *nefes* dont le dernier couplet porte le nom de Kaygusuz Abdal, mais qui est fréquemment attribué à Hadji Bektach qui n'est pourtant pas connu pour ses talents poétiques :

Dervişlik hırkada tacda değildir
Isılık otta dır saçta değildir
Hakk'i istersen Adem'de iste
Irak'ta Mekke'de Hac'ta değildir.

Döğüp bir kardeşin hatırın yıkma
Eğilip kıldığım secde değildir
Aşkile ölegör Kaygusuz Abdal
Aşkile ölemezsen güçte değildir[1].

Il est difficile de changer les idées préconçues. Je me souviens d'avoir un jour essayé d'expliquer à un informateur alevi l'antique adage « *Mens sana in corpore sano* ». Il m'a répondu avec conviction : « C'est Hazret-i Ali qui l'a dit ! »

Une autre difficulté dans la poésie transmise oralement, c'est le nombre d'apocryphes qui est particulièrement important pour les auteurs dont les *nefes* sont constamment chantés pendant les cérémonies. Si on essayait de dresser une liste des poèmes apocryphes—ce qui s'avèrerait très difficile—le nom de Hata'î s'inscrirait sans doute en tête, suivi de celui de Pir Sultan Abdal. Pour ce dernier, nous possédons fort heureusement une édition critique de ses poèmes, due à A. Gölpınarlı et Pertev N. Boratav[2]. Il serait souhaitable d'en avoir une pour les oeuvres de Hata'î, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner[3].

Une autre difficulté dans l'étude de la poésie Bektachie, c'est le nombre des poètes homonymes. S'il y a eu un seul Hata'î ou un seul Pir Sultan Abdal—qui ont été maintes fois imités—il y a par contre plusieurs Nesimî. Ainsi, le poète dont les *nefes* sont chantés par les Bektachis n'est pas le Nesimî disciple de Fazlullah d'Astarabad que Louis Massignon considérait comme le successeur spirituel de Mansur al-Halladj, le « Mansur turc »[4], mais Kul Nesimî, un poète du XVIIème

---

[1] L'état de derviche est dans le froc, non pas dans la coiffure,
la chaleur est dans le feu, non pas dans la tôle.
Si tu veux trouver Dieu, cherche-le en l'homme.
Il n'est ni en Irak, ni à La Mecque, ni dans le Pèlerinage.

Ne brise pas le coeur de ton frère en le malmenant.
Il ne te servirait à rien de te prosterner en prières.
Meurs le coeur rempli d'amour, Kaygusuz Abdal.
Si tu ne meurs pas avec amour, c'est que tu n'en avais pas la force (morale).

[2] *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943 (T.T.K.). Voir aussi Ibrahim Aslanoğlu, *Pir Sultan Abdallar*, Istanbul 1984.

[3] Voir ci-dessus, chapitre IV, pp. 132–135.

[4] Louis Massignon, *La légende de Hallacé Mansur en pays turc, Opera Minora* II, Beirut 1963, pp. 93–139.

siècle, qui prit pour *lakab* (pseudonyme) le nom du célèbre poète martyrisé à Alep en 1417. Seyyid Imadeddin Nesimî qui fut un des principaux propagateurs du Hurufisme, n'était pas originaire d'une localité près de Bagdad comme on l'a supposé, mais de la région du Chirvan qui était devenu le centre de la prédication de Fazlullah. Le poète avait pris le nom de son lieu d'origine, situé près de Chemakhi, où il était né vers 1370[5]. Seyyid Nesimî qui était très lettré, parlait et écrivait le turc, le persan et l'arabe, a laissé un *Divan* en turc azeri et un autre en persan. Il écrivait en mêtre *'aruz* et non pas en vers syllabiques[6].

Kul Nesimî dont les vers se trouvent conservés dans les *Cönk* (recueils manuscrits de poèmes populaires), a écrit surtout en vers syllabiques. Ses *nefes* sont en général attribués au grand Nesimî. Sadeddin Nüzhet Ergun fut le premier à différencier Kul Nesimî, poète bektachi du XVIIème siècle, du célèbre poète martyr hurufî, disciple et probablement aussi gendre de Fazlullah d'Astarabad[7]. Cahit Öztelli a publié un recueil des vers de Kul Nesimî[8]. Nous ne savons pratiquement rien de la vie de Kul Nesimî qui s'est inspiré du maître dont il a pris le nom et l'idéologie hurufie, si ce n'est qu'il dit avoir composé ses poèmes deux cent soixante quatre ans après la mort du maître, ce qui nous ramène au XVIIème siècle[9].

Nous nous devons d'évoquer un poète moderne qui porta le nom de Nesimî. Il s'agit d'Achik Nesimî Çimen, né en 1931, dans la province d'Adana, dans une famille de Dede. Il trouva le martyre à Sivas le 2 juillet 1993, pendant un festival consacré à la mémoire de Pir Sultan Abdal. Cette manifestation se termina dans une flambée de fanatisme qui aboutit à un incendie criminel, provoquant la mort de trente-sept personnes.

Un autre exemple de poètes homonymes est celui de Kul Himmet qui est compté parmi les sept plus grands poètes bektachis, ceux dont les *nefes* sont le plus souvent chantés. Il aurait vécu dans la deuxième

---

[5] C'est ce que nous savons maintenant, grâce aux découvertes faites à Bakou par les savants azerbaïdjanais. Voir *Imadeddın Nesimi—Magaleler Medjmuesi*, 2[e] éd. (M. Guluzade, S. Husejnova), Baku 1978 ; *Imadeddin Nesimi—seçilmiş eserleri* (réd. Halil Yusifi), Baku 1985 ; *Imadeddim Nesimi—eserleri* (réd. Hamid Arasly), 3 vol. Baku 1973. Voir aussi Z. Kulizade, *Xurufizm, ego predstaviteli v Azerbajdžane*, Baku 1970.

[6] Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Seyyid Nesimî Dîvânından seçmeler*, Ankara 1958, pp. XXX–XXXII.

[7] *Bektaşi şairleri ve Nefesleri*, vol. 2, Istanbul 1955 (2[e] éd.), p. 15.

[8] Cahit Öztelli, *On yedinci yüzyılda Tekke şairi : Kul Nesimî*, Ankara 1969.

[9] Cahit Öztelli, *op. cit.*, p. 4 et poème 78 (pp. 75–76).

moitié du XVIème et au début du XVIIème siècles. Il était originaire de la région de Tokat et aurait été proche du milieu de Pir Sultan Abdal[10]. Or, il y eut un autre poète qui utilisait le même *tahallûs* (nom de plume) : Kul Himmet Ustadım. Ce poète était originaire de la région de Divriği et vécut de 1779 à 1844. Son vrai nom était Ibrahim[11]. Son surnom poétique venait de sa vénération pour Kul Himmet.

On pourrait multiplier les exemples de poètes homonymes. Dans le domaine de la poésie transmise de bouche à oreille, il est parfois difficile de faire la part des choses.

La principale source pour la connaissance de la poésie bektachie, en dehors d'une longue expérience personnelle et la fréquentation des milieux alevis, serait l'étude des *Cönk*, recueils manuscrits. Chaque Achik en possède, mais il garde précieusement pour lui ce qui constitue son répertoire personnel. On peut en trouver parfois dans les bibliothèques ou chez les libraires-antiquaires. Ecrits sans soin, ils sont souvent difficiles à déchiffrer. Ils ont servi de base aux principales anthologies de poètes bektachis-alevis : Besim Atalay, Sadeddin Nüzhet Ergun ou Cahit Öztelli[12]. Ce dernier en possédait toute une collection et s'en glorifiait.

Si on n'a pas l'occasion de rechercher des *Cönk*, on devra se contenter des anthologies déjà publiées. En plus des anthologies, nous avons pu enregistrer des *nefes* chantés par différents Achik, en particulier par le regretté Feyzullah Çınar de qui nous tenons beaucoup d'inédits. Certains poètes ont eu leurs *Divans* édités. C'est le cas pour Hilmî Dede, Harabî, parfois aussi pour des poètes contemporains dont les compositions ont été rassemblées par leurs admirateurs.

* * *

C'est Ahmed Yesevi qui est considéré comme le créateur, au XIIème siècle, d'une poésie populaire turque de prosélytisme religieux. Il composait des poèmes appelés *Hikmet*, qui avaient pour but la propagation de l'Islam parmi les tribus turkmènes d'Asie Centrale. Ce genre connut son apogée en Anatolie au XIII–XIVème siècles avec les *Ilâhî* de Yunus Emre qui continuaient la tradition commencée par Ahmed Yesevi.

---

10 Sadeddin Nüzhet Ergun, *op. cit.*, vol. I, pp. 171 sq. ; Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, Istanbul 1973, pp. 362–373 ; Atilla Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyatı*, Istanbul 1985, pp. 148 sq.

11 Ibrahim Aslanoğlu, *Kul Himmet Ustadım*, Sivas 1976.

12 Voir dans notre bibliographie les ouvrages consacrés aux « Poèmes bektachis ».

Yunus Emre et la poésie populaire d'expression mystique

Yunus Emre, comme Ahmed Yesevi, était issu du milieu des tribus turkmènes. Ils avaient tous deux assimilé la culture de leur temps. Ils connaissaient les fondements de la religion islamique, ainsi que la littérature et la culture persanes et les courants de la mystique musulmane, en particulier la philosophie du *Vahdet-i Vucud*, « l'Unicité de l'Etre », qui était un panthéisme mystique.

Néanmoins, tous deux avaient composé leurs poèmes en langue populaire, celle qui leur permettait de faire entendre leur message et de gagner les esprits et les coeurs à la nouvelle religion.

Si Ahmed Yesevi peut être considéré comme le premier Soufi turc, Yunus Emre est le pionnier de la littérature populaire d'Anatolie, d'expression mystique. Il est cependant considéré à juste titre, comme un poète de dimension universelle et un philosophe humaniste. L'auréole de gloire qu'il a connu au XXème siècle, a largement dépassé les limites de la Turquie. Il a été traduit dans les principales langues du globe terrestre.

Selon l'usage du temps, les poèmes de Yunus Emre étaient transmis de bouche à oreille, aussi a-t-il été beaucoup imité.

Il a fortement influencé la littérature des ordres de derviches, surtout celle des Bektachis. Il peut en effet être considéré comme le pionnier de la littérature bektachie. Les *nefes* des Bektachis rappellent les Ilâhî de Yunus Emre par leur inspiration soufie, par leur humanisme, leur esprit de tolérance et l'amour du prochain. Les Bektachis ont assimilé les idées de Yunus Emre qui étaient celles du Soufisme en général. Ils les ont fait vivre jusqu'à nos jours.

Les poèmes bektachis, tout comme ceux de Yunus Emre, sont composés dans la métrique syllabique de la poésie populaire. Leur langue, dépourvue d'emprunts savants arabo-persans, est proche du peuple et s'adresse au peuple.

Les Bektachis considèrent Yunus Emre comme un des leurs. Si Yunus n'a pas cité le nom de Hadji Bektach dans ses poèmes, alors qu'il cite le nom d'autres Baba connus à son époque, le *Vilâyetnâme* par contre, cite le nom de Yunus Emre parmi les disciples du maître[13]. Il a été assimilé par les Bektachis ainsi que d'autres saints personnages de son époque.

---

[13] *Manakib-i Haci Bektaş-i Veli : « Vilâyetnâme »*, pp. 48–49.

Même si Yunus Emre ne fut pas Bektachi, on ne peut le séparer du cadre de la littérature bektachie. Aussi est-ce avec quelque raison que les principales anthologies de la poésie bektachie commencent par Yunus Emre[14]. Les Achiks bektachis n'hésitent pas à inclure les poèmes de Yunus dans leur répertoire.

Cependant, force nous est de donner à Yunus Emre une position à part, voire marginale, dans le cadre de la poésie bektachie, sa qualité de Bektachi pouvant être, à juste titre, contestée.

Abdal Musa

Le premier poète vraiment bektachi est Abdal Musa qui, d'après le témoignage de l'historien Achikpachazâde, fut le fondateur du premier ordre bektachi.

Le nom de Abdal Musa est perpétré dans le cérémonial bektachi : un des Douze Services porte son nom, celui de *Ayakçı Postu*, celui qui est chargé de garder les chaussures[15].

D'après la tradition, Abdal Musa aurait été un des *Horasan Erenleri*, « Initiés du Khorassan », ce qui signifie qu'il venait de l'Est, comme Hadji Bektach, et qu'il n'était pas originaire d'Anatolie. Il serait né à Hoy, en Azerbaïdjan iranien. C'était un derviche-gazi : il participa à la conquête de Bursa, aux côtés d'Orhan Gazi[16]. Puis, il se serait rendu à Tekke köy, près d'Elmalı, où se trouve son sanctuaire. C'est un des principaux sanctuaires bektachis. Il contient le mausolée du saint, ainsi que le tombeau de son disciple, Kaygusuz Abdal. C'est le lieu-saint par excellence des Tahtadjis.

Il y a cependant d'autres sanctuaires attribués à Abdal Musa, notamment dans la région de Finike et dans celle de Bursa où son nom reste attaché à la conquête de la ville par Orhan Gazi[17].

---

[14] C'est le cas de la célèbre anthologie de Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi şairleri ve Nefesleri*. Même Abdülbâki Gölpınarlı, pourtant grand spécialiste de Yunus Emre, cède à la tradition dans ses *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, Istanbul 1963, en comptant Yunus Emre parmi les poètes bektachis (pp. 20–21).

[15] Birge, *op. cit.*, p. 179.

[16] Aşıkpasazade, éd. Ali Bey, Istanbul 1332, p. 205 ; Neşri, éd. F. Taeschner, Leipzig 1951, p. 232.

[17] Fuat Köprülü, *Türk halk edebıyatı ansiklopedisi*, Istanbul 1935, fasc. I, s.v. *Abdal Musa*. Cet article a été réédité dans Orhan F. Köprülü, *Köprülü'nun edebî ve fikrî makalelerinden seçmeler*, Istanbul 1972, pp. 109–123.

Bien qu'il soit difficile de garantir l'authenticité d'un poète d'expression orale, ayant vécu au XIV[ème] siècle, nous reproduisons un *nefes* qui lui est attribué et qui est particulièrement intéressant par son caractère rituel. En voici tout d'abord la traduction :

Puisse-tu être aveugle, O sanguinaire Yezid !
Qui vois-tu dans cet espace sacré[18], si ce n'est Ali ?
Celui qui a ouvert la porte (de la connaissance) des Douze Imams,
Qui serait-ce, si ce n'est Ali ?

Celui qui est venu au pays de Rûm, sous la forme d'une colombe[19],
Celui qui a ouvert la porte de la maison des Imams,
Celui qui est au-dessus de tous les saints,
Qui serait-ce, si ce n'est Ali ?

Celui qui a fait connaître les principes des Abdal et des Soufis
Celui qui fait danser ceux qui l'aiment pendant le Ayin-i Cem,
Celui qui a fait un seul être des Quarante,
Qui serait-ce, si ce n'est Ali[20] ?

Muhammed prit le chemin du Miradj,
Il devint Mystère, à l'intérieur du Grand Mystère,
A celui qui avait pris la forme d'un lion, il donna l'anneau de la Prophétie,
Qui est donc ce Mystère, si ce n'est Ali[21] ?

Tous les saints, tous les Imams sont là,
Ceux qui reçoivent l'initiation sont préservés du malheur.
Ne reste pas isolé dans l'espace des élus[22],
Qui est ton père, qui est ton maître, si ce n'est Ali ?

Celui qui allume la chandelle trouve la Vérité[23].
Celui qui se prosterne avec résignation s'abandonne à Dieu.
Notre origine remonte aux Douze Imams,
Qui donc est notre père, si ce n'est Ali ?

---

[18] *Meydan* : salle où ont lieu les cérémonies.

[19] Allusion à Hadji Bektach qui est venu au pays de Rûm, métamorphosé en colombe, et qui est une incarnation d'Ali.

[20] Il y a dans cette strophe une allusion au *Ayin-i Cem* qui est la répétition sur terre du Banquet des Quarante. Dans le texte turc, il est fait mention de Selmân, du coup de lancette donné par Ali et qui fait apparaître le sang sur les mains des « Quarante » et de la réponse d'Ali à la question de Muhammed : « Nous sommes les Quarante et les Quarante sont un ! » Si ce *nefes* est bien de Abdal Musa, cela tendrait à prouver que la cérémonie du *Ayin-i Cem* existait déjà au XIV[ème] siècle, c'est à dire avant Cheykh Haydar et Chah Isma'il.

[21] Allusion à ce qui s'est passé pendant le Miradj : Muhammed rencontra un lion dans la gueule duquel il jeta l'anneau de la Prophétie. Ce lion était en réalité Ali.

[22] *Meydan* : voir ci-dessus, note 18.

[23] « Allumer la chandelle » signifie « ouvrir la cérémonie ».

Selman a tendu une fleur au Chah[24].
Celui qui s'est couché dans son propre cercueil[25],
Celui qui a rejeté le voile du sens caché du Livre[26],
Celui qui nous a fait comprendre le Coran, qui est-ce, si ce n'est Ali ?

Les principes des Initiés, c'est la Vérité,
Ce pauvre Abdal Musa n'en est que l'esclave.
Son coeur est rempli du Mystère des Imams.
Y a-t-il un autre élu, si ce n'est Ali ?

Gözlerin kör olsun ey kanlı Yezid
Bu meydanda ne var Ali'den gayrı
On iki Imâm'in kapısın açan
Imamlar değildir Ali'den gayrı

Güvercin donuyla Urûma uçan
Imamlar evinün kapusun açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Varmı dır hiç bir er Ali'den gayrı

Sofi Abdal erkânını yürüden
Aynicemde sevdüklerini sürüden
Nister-Selman kirk vücudu bir eden
Var mı dır hiç bir er Ali'den gayrı

Muhammed Mirac'ın yoluna girdi
Bir sır gayet sır içinde sır idi
Şır donunun Hatem mührünü verdi
Bu sırrı kim eder Ali'den gayrı

Cümle evliyalar, Imamlar bunda
Ikrar alan kimse düşer mi derde
Yek nefesle durma meydan-i erde
Kimdir bab rehber Ali'den gayrı

Her kim çırağın yaksa Hak yakar
Rizâya baş koyub teslimin takar
Aslımız on iki Imama çıkar
Babamız her kim var Ali'den gayrı

Selman bir deste gül Şâh'a uzattı
Kendi tabutuna kendözi yattı
Cemi-i mushafdan nikabın attı
Kur'ân yok gördüler Ali'den gayrı

---

[24] Allusion à une tradition bektachie selon laquelle Selmân enfant, se baignant dans un lac, aurait été sauvé d'un lion par un cavalier inconnu auquel il tendit un narcisse. Ce cavalier n'était autre qu'Ali.

[25] Allusion à Ali revenu chercher son propre corps après sa mort.

[26] Selon un *hadith* apocryphe, le Prophète aurait dit : « Je suis la Cité du Savoir, Ali en est la Porte ». Autrement dit, Ali est la clef de la connaissance ésotérique.

Erenler erkânı gerçek bellüdür
Abdal Mûsa fakir anun kuludur
Imamlar sırrıyla gönlü doludur
Varmı dır hiç bir er Ali'den gayrı[27].

Kaygusuz Abdal

Nous sommes quelque peu mieux renseignés sur Kaygusuz Abdal qui a laissé des oeuvres conservées dans des manuscrits[28]. La tradition bektachie lui attribue la fondation du Tekke bektachi du Caire[29].

Kaygusuz Abdal était un disciple d'Abdal Mûsa. Il est enterré auprès de son maître dans le mausolée de Tekke köy, près d'Elmalı. Son vrai nom aurait été Alâeddin Gaybî. Il aurait été le fils d'un *Sancakbeği* de Alâiye[30]. D'après la légende, lorsqu'il avait dix-huit ans, Abdal Mûsa lui serait apparu sous la forme d'une biche, pendant une chasse. Il aurait poursuivi la biche qui l'aurait mené jusqu'à son sanctuaire. Il se serait ensuite attaché au saint et serait resté à son service pendant quarante ans[31].

En 800 (1397/98), il se rendit au Caire. Entre 1424 et 1430, de retour en Anatolie, il aurait séjourné en Roumélie. Dans ses vers, on trouve effectivement la mention d'Edirne, Yanbolu, Filibe, Manastır. Il serait mort vers 1444, à Tekke köy où il est enterré.

Kaygusuz Abdal a écrit en mêtre *'aruz*, en vers syllabiques et en prose. Mais il est surtout connu pour sa poésie en vers syllabiques qui a une touche très personnelle et originale. Il mentionne souvent son maître, Abdal Mûsa. Ses vers contiennent aussi des imprécations contre le démiurge, créateur d'un monde injuste. Il se montre amer vis à vis des femmes et fait allusion à des moyens artificiels de mise en extase, notamment au haschich qu'il appelle « l'herbe des amoureux » (*aşıklar otu*)[32].

---

[27] Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi şairleri ve Nefesleri*, I, pp. 22–23. Atilla Özkırımlı, *Alevîlik-Bektaşilik ve edebiyatı*, p. 69.

[28] Voir la liste de ses oeuvres dans Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981 ; *ibid.*, *Kaygusuz Abdal'in mensur eserleri*, Ankara 1983. Parmi celles-ci, il y a le *Budalanâme*, le *Dolâbnâme*, le *Kitab i Miglâte*, le *Vucudnâme*, le *Risâle-i Kaygusuz*. Voir dans les ouvrages de A. Güzel, la liste des articles consacrés à Kaygusuz Abdal (*Kaygusuz Abdal*, pp. 59–63).

[29] F. de Jong, *The Takîya of 'Abdallâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultan) in Cairo* TURCICA XIII, 1981, pp. 242–260.

[30] A. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, pp. 57–88.

[31] Quarante est un nombre symbolique et ne peut être pris en considération.

[32] A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, pp. 214, 251–252.

Kaygusuz signifie « insouciant, dénué de tourment ». Chez les Bektachis, le surnom *Kaygusuz* est donné à ceux qui ont recours aux stupéfiants[33].

Kaygusuz Abdal aime les plaisirs de la vie. Il se plaît à évoquer des jardins où pousse le haschich (*beng* ou *esrar*), où l'air n'est ni trop chaud ni trop froid, où il ne neige pas et ne pleut pas. Il souhaite que les puces ne piquent pas et que les mouches ne bourdonnent pas. Il rêve de plaines fertiles, couvertes de pêchers avec des fruits juteux, des vignes. Il se plaît à décrire des repas copieux et des mets savoureux[34].

Le poème que nous citons est reproduit dans la plupart des anthologies. C'est une imprécation au Créateur :

Yücelerden yüce gördüm
Erbabsın sen Koca Tanrı
Alem okur kelâm ile
Sen okursun hece Tanrı.

Garip kulun yaratmışsın
Derde mihnete katmışsın
Ani âleme atmışsın
Sen çıkmışsın uca Tanrı.

Kıldan köprü yaratmışsın
Gelsin kulum geçsin deyü
Hele biz söyle duralım
Yiğit isen geç a Tanrı !

Kaygusuz Abdal Yaradan
Gel içegör şu cu'radan
Kaldır perdeyi aradan
Gezelim bilece Tanrı[35] !

Je t'ai vu, plus grand que tous les grands.
Tu es le Maître, O Suprême Tanri !
Le monde lit grâce aux mots,
Mais toi, tu lis dans les syllabes, Tanri !

Tu as créé tes malheureux esclaves,
Tu les as jetés dans les peines et les soucis,

---

[33] A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961 ; pp. 120–121 ; *ibid.*, *Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimler ve atasözleri*, Istanbul 1977, p. 191.

[34] A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, pp. 251–252. Il n'est pas possible de voir dans les vers de Kaygusuz Abdal une simple expression de l'amour mystique, comme l'a supposé A. Güzel : *Kaygusuz Abdal*, pp. 77, 165, 260, 294.

[35] A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, p. 213. Atilla Özkırımlı, *Alevîlik-Bektaşîlik ve edebiyatı*, p. 77.

Tu les as disséminés de par le monde,
Mais toi, tu t'es retiré dans un coin, Tanri !

Tu as créé un pont plus fin qu'un cheveu,
Afin que tes esclaves le traversent.
Mais si nous en restions là :
Passe-le donc toi-même, si tu en as le courage, O Tanri !

Je suis Kaygusuz Abdal, O Créateur !
Viens, bois donc cette dernière goutte,
Soulève le voile de l'Au-delà
Afin que nous nous y promenions ensemble, Tanri !

Hata'î

Avec Hata'î, la littérature bektachie atteint son apogée. Homme d'une grande culture, Chah Isma'il a écrit en turc azeri et en persan, en mètre *'aruz* et en vers syllabiques. Ses poèmes en vers syllabiques étaient destinés à stimuler l'ardeur guerrière et l'engagement religieux de ses partisans. Emportés par une foi aveugle en leur jeune Chah, ceux-ci se jetaient dans la bataille à corps perdu. Ce sont ces vers qui sont chantés pendant les cérémonies religieuses des Bektachis-Alevis et qui continuent à susciter l'enthousiasme et à émouvoir les assemblées.

Les poèmes de Hata'î ont été maintes fois édités en Azerbaïdjan et en Turquie[36]. En Turquie, ils sont adaptés à la langue courante. Hata'î a été beaucoup imité, car ses *nefes* sont chantés pendant les *Ayin-i Cem* et dans toutes les grandes occasions. Comme je l'ai déjà signalé, une édition critique de ses oeuvres serait indispensable, mais elle ne peut être faite que par quelqu'un qui soit parfaitement maître de la langue azeri.

J'ai choisi deux poèmes, l'un à cause de son contenu mystique assez spécifique de l'auteur, l'autre parce qu'il est souvent chanté, notamment pour célébrer la nativité du Prophète.

---

[36] V. Minorsky, *The poetry of Shah Isma'il I*, BSOAS X, 1939–1942, pp. 1007a–1053a. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyi Divanı : Şah Ismail-i Sefevi : Hayatı ve nefesleri*, Istanbul 1956. Tourkhan Gandjeï, *Il canzoniere di Sâh Isma'il Hatâ'i*, Naples 1959. Aziz Aga Memmedov, *Sah Ismajyl Xatai, eserleri*, I, Baku 1966 : II, Baku 1973 (en caractères arabes) ; en caractères syrilliques : Baku 1975 (I) ; Baku 1976 (II). Nejat Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdarı : Şah Ismail Hatai*, Istanbul 1991.

Ces deux poèmes se trouvent conservés dans les manuscrits des oeuvres de Hata'î[37]. Bien que Hata'î ait écrit en turc azeri, j'ai préféré adopter la transcription du turc anatolien.

Bir kandilden bir kandile atıldım
Turab olub yer yüzüne saçıldım
Bir zaman Hak idim Hak ile kaldım
Gönlüme od düşdü yandım da geldim.

Ezelden eveli biz Hakk'ı bildik
Hak'dan nidâ geldi Hakk'a Hak dedik
Kırklar meydanında yunduk pâk olduk
Istemem tahâret yundum da geldim.

Şunda bir kardaşla kayda düşmüşem
Pîrler makamında yanub pişmişem
Kırklar meydanında hem görüşmüşem
Istemem yanmağı yandım da geldim.

Şâh Hatâyi eydür senindir ferman
Olursun her kulun derdine derman
Güzel Şahım sana bin canım kurban
Istemem kurbânı kestim de geldim[38].

Venant de la Lumière, je suis entré dans la Lumière[39],
Devenu poussière[40], je me suis répandu sur terre ;
Un moment j'étais Dieu[41], j'étais avec Dieu,
Le feu est entré dans mon coeur, il m'a embrasé et je suis venu.

Depuis la Pré-éternité nous connaissions Dieu,
Une voix s'est élevée, nous l'avons appelée « Dieu »
Au Banquet des Quarante nous nous sommes purifiés :
Je n'ai pas besoin d'ablution, je suis venu purifié.

Ici bas, j'ai connu les peines de mes frères,
Auprès des Elus j'ai trouvé la perfection,
Au Banquet des Quarante je me suis confondu en eux.
Je n'ai pas besoin de feu, je suis venu embrasé.

---

[37] Pour la liste des manuscrits, voir ci-dessus les travaux de V. Minorsky, S.N. Ergun et T. Gandjeï.

[38] S.N. Ergun, *op. cit.*, pp. 61–62 ; N. Birdoğan, *op. cit.*, p. 72.

[39] Dans ce vers, « La Première Lumière » est la Lumière divine ; la « deuxième lumière » est celle de l'initiation.

[40] *Turab* : un des surnoms d'Ali est *Abu Turab*, « Père de la Poussière » : voir notre *Abu Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962, pp. 91–92. Hata'î se prend pour la réincarnation d'Ali.

[41] Le nom employé pour « Dieu » est *Hakk*, le « Dieu de Vérité ».

Chah Hata'î te dit : « Le choix est en toi ».
Tu peux être le remède au souci de chacun.
O mon beau Chah ! Je t'apporte mon âme en sacrifice.
Il n'est pas besoin de sacrifice : je suis venu pour me sacrifier ».

* * *

Şu aleme bir nur doğdu
Muhammed doğduğu gece
Yeşil kandilden nûr indi
Muhammed doğduğu gece.

Muhammed anadan düştü
Kâfirlerin aklı şaştı
Bin kilise yere geçti
Muhammed doğduğu gece.

Huri kizları geldiler
Muhammed dinin sordular
Nurdan kundağa sardılar
Muhammed doğduğu gece.

Melekler hâzır hepisi
Doldu Muhammed tapusu
Açıldı Cennet kapusu
Muhammed doğduğu gece.

Şah Hatayî'm der dervişler
Sağ olsun cümle kardeşler
Secdeye indi ağaçlar
Muhammed doğduğu gece[42].

En ce monde une lumière a jailli
Dans la nuit où est né Muhammed
La Lumière est descendue de la Lampe Céleste
Dans la nuit où est né Muhammed.

Muhammed est sorti du sein de sa mère
Les Mécréants en perdirent la raison
Mille églises s'écroulèrent
Dans la nuit où est né Muhammed.

Les Houris du Paradis descendirent
Elles interrogèrent Muhammed sur sa foi
Elles l'enveloppèrent dans des langes de lumière
Dans la nuit où est né Muhammed.

---

[42] S.N. Ergun, *op. cit.*, pp. 98–99 ; N. Birdoğan, *op. cit.*, pp. 115–116.

Tous les anges se tenaient prêts
Ils chantaient les louanges de Muhammed
Les portes du Paradis se sont ouvertes
Dans la nuit où est né Muhammed.

Je suis Chah Hata'î, je dis aux derviches :
Salut à vous, O mes frères !
Les arbres se sont inclinés en prosternation
Dans la nuit où est né Muhammed[43].

Le *nefes* est assez inhabituel dans la littérature bektachie. Alors que l'on célèbre constamment « Muhammed-Ali », les poèmes consacrés à Muhammed seul sont rares. Muhammed-Ali représente en effet une seule identité : l'Apparent et le Caché. Muhammed seul est en quelque sorte incomplet : il est ce qu'on voit, il lui manque ce que l'on ne voit pas, c'est à dire Ali. D'autre part, une des caractéristiques de la littérature bektachie est son esprit de tolérance envers les religions. Seul le Sunnisme est honni. Il n'y a aucune animosité à l'égard du Christianisme. Il est même souvent fait référence au « Christ étendu sur la Croix » (*Çarmıha gerilmiş Isa*)[44]. Or, dans ce poème, l'animosité contre les mécréants et les églises est manifeste. C'est bien dans l'esprit de Chah Isma'il qui était hostile aux Chrétiens[45].

---

[43] Nous possédons un enregistrement de ce *nefes* chanté par Achik Feyzullah Tchinar. Il intercale entre les strophes des vers tels que :

Istemem atlas libası
bana yeter hırka post
Ya Muhammed ! Ya Ali !

Je ne veux pas de vêtement de soie
le froc et la pelisse me suffisent.

Ou encore :

Ali'm dost, pir'im dost
Hakk erenler giydi post

Ali est l'Ami, Ali est le maître,
Les hommes de Dieu ont revêtu leur pelisse.

Ce *nefes* fait partie d'un enregistrement de *Oçora-Radio-France : « Chants Sacrés d'Anatolie », Achik Feyzullah Tchinar* (C580057).

[44] I. Mélikoff, *Esprit de Tolérance et Supra-confessionnalisme dans la poésie populaire turque*, dans *De l'Epopée au Mythe—Itinéraire turcologique*, Istanbul 1995, pp. 135–143.

[45] Jean Aubin, *L'avènement des Safavides reconsidéré*, Moyen Orient et Océan Indien (XVIe–XIXe siècles), vol. 5, 1988, pp. 69–84.

Pir Sultan Abdal

Si Hata'î est un personnage charismatique, le plus populaire et le plus aimé des poètes Bektachis-Alevis est sans douse Pir Sultan Abdal. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler[46].

De son vrai nom Haydar, Pir Sultan était originaire du village de Banaz, dans la province de Sivas. Il vécut aux temps de Suleyman le Magnifique (1520–1566) et de Chah Tahmasp (1524–1576). Chef religieux d'une confrérie bektachie, il dirigea une révolte de caractère socio-religieux. Un de ses anciens disciples, un derviche nommé Hızır, qui était parti tenter sa chance dans la capitale et était devenu Pacha et Beylerbeyi, fut chargé de la répression de la révolte. Pir Sultan fut emprisonné dans la forteresse de Toprakkale à Sivas et condamné à la pendaison. D'après la légende, Hızır Pacha essaya en vain de lui sauver la vie.

Devenu un personnage de légende, la mémoire de Pir Sultan Abdal reste toujours vivante chez les Alevis. Il est périodiquement réactualisé. Avec Huseyin, il demeure le martyr légendaire dont on célèbre toujours le sacrifice. Dernièrement, sa commémoration a donné lieu à des événements tragiques que nous avons déjà mentionnés : le 2 juillet 1993 à Sivas, pendant un festival qui lui était consacré, une flambée de fanatisme a abouti à un incendie criminel qui a fait trente-sept victimes.

Pir Sultan Abdal est le poète bektachi qui a été le plus édité. C'est le seul pour lequel nous possédons une édition critique[47]. Il ne se passe pas une seule réunion alevie où ne soit évoqué son nom et chantés ses *nefes*. Parmi ceux-ci, nombreux sont ceux qui se réfèrent à son martyre. Selon la légende, Hızır Pacha, désirant épargner son ancien maître, lui aurait demandé de chanter trois *nefes* ne mentionnant pas le « Chah », c'est à dire le Chah spirituel, Ali. Pir Sultan aurait demandé son *saz* et aurait chanté trois *nefes* glorifiant Ali, le « Roi des hommes ».

Il aurait d'abord chanté :

Hızır Paşa bizi berdâr etmeden
Açılın kapular, Şah'a gidelim
Siyaset günleri gelip yetmeden
Açılın kapular Şah'a gidelim[48].

---

[46] Voir ci-dessus, ch. V, pp. 175–178.
[47] Celle de A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, Ankara 1943.
[48] A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, p. 35.

Avant que Hızır Pacha ne nous fasse pendre,
Ouvrez-vous, O Portes ! Allons trouver le Chah !
Avant que n'arrive le jour de mon exécution,
Ouvrez-vous, O Portes ! Allons trouver le Chah !

Puis, se tournant vers le scribe qui tenait le registre du tribunal, il aurait chanté :

Kul olayım kalem tutan eline
Kâtip ahvalimi Şah'a böyle yaz . . .

Allahı seversen Kâtip böyle yaz
Dünü gün ol Şah'a eylerim niyaz
Umarım yıkılsın şu kanlı Sivas
Kâtip ahvalimi Şah'a böyle yaz . . .[49]

O Scribe, je bénis ta main qui tient la plume
Ecris ceci, donne de mes nouvelles au Chah . . .

O Scribe, pour l'amour de Dieu, écris ainsi :
Jour et nuit j'implore le Chah dans mes prières.
Puisse cette ville sanguinaire de Sivas s'écrouler !
O Scribe ! écris ceci, donne de mes nouvelles au Chah . . .

Et il termina par un troisième poème :

Karşıda görünen ne güzel yayla
Bir dem süremedim giderim böyle
Alâ gözlü Pirim sen himmet eyle
Ben de bu yayladan Şah'a giderim . . .
Pir Sultan Abdal'ım dünya durulmaz
Gitti giden ömür geri dönülmez
Gözlerim de Şah yolundan ayrılmaz
Ben de bu yayladan Şah'a giderim[50].

Ces beaux plateaux là-bas, en face de moi
Je m'en vais sans avoir pu les parcourir
O mon Maître aux yeux pers[51], accorde-moi ta protection :
A travers ces hauts plateaux j'irai rejoindre mon Chah . . .

Je suis Pir Sultan Abdal, le cours du monde ne s'arrête pas
Et la vie écoulée ne revient pas
Le Chah est devant moi, jamais je ne quitterai sa voie
A travers ces hauts plateaux, j'irai rejoindre mon Chah.

---

49 *Ibid.*, p. 36.
50 *Ibid.*, pp. 37–38.
51 Ali, selon la tradition bektachie, avait les yeux pers : il est G*ök Tanrı*, le « Dieu-Ciel ».

Cependant, il n'est pas certain que tous ses *nefes* mentionnant le « Chah » concernent uniquement le « Chah spirituel ». Certains pourraient également se référer au Chah d'Iran, Tahmasp[52], fils et successeur de Chah Isma'il. Dans ce cas, la condamnation de Pir Sultan n'aurait pas été tout à fait injustifiée.

En plus de la glorification d'Ali, de la louange des Douze Imams, la poésie de Pir Sultan Abdal et inégalable par sa description de la nature et les richesses des paysages. La profondeur mystique est rendue par des images symboliques puisées dans le domaine animal ou végétal.

Le poème que nous avons choisi pour illustrer l'art de Pir Sultan se trouve dans toutes les anthologies. Son authenticité n'est pas contestée. Comme la plupart des *nefes* du poète, son sens est hermétique. Il se réfère à l'initiation :

Uyur idik uyardılar
Diriye saydılar bizi
Koyun olduk ses anladık
Sürüye saydılar bizi.

Sürülüp kasaba gittik
Kanarayı meskân ettik
Didar defterine yettik
Şükür hoş gördüler bizi.

Halimizi hal eyledik
Yolumuzu yol eyledik
Her çiçekten bal eyledik
Arıya saydılar bizi.

Hak divanına dizildik
Pir defterine yazıldık
Bal olduk şerbet ezildik
Doluya saydılar bizi.

Pir Sultan'ım Haydar şunda
Çok keramet var insanda
O cihanda bu cihanda
Ali'ye saydılar bizi[53].

Nous dormions du sommeil de l'insouciance, on nous a éveillés,
On nous a compté parmi les vivants[54].

---

[52] Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, Istanbul 1971, pp. 131 sq.

[53] A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, pp. 90–91 ; A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, pp. 164–165 ; A. Özkırımlı, *Alevîlik-Bektaşilik ve edebiyatı*, pp. 142–143.

[54] Allusion à l'adage soufi : « Mourir avant de mourir », c'est à dire « mourir à ce monde pour revivre dans l'initiation ».

Du pasteur nous avons compris l'appel,
On nous a compté parmi le troupeau.

A la voie, nous nous sommes abandonnés,
Nous nous sommes résignés au sacrifice,
Nous nous sommes inscrits dans le cahier des Elus,
Gloire à Dieu, nous fûmes acceptés.

Nous avons compris notre véritable état,
Nous avons trouvé la Voie.
De chaque fleur nous avons butiné,
On nous a compté parmi les abeilles.

Nous nous sommes présentés au Tribunal Divin,
Nous avons été inscrits dans le cahier du Maître.
Nous sommes devenus miel, nous avons parfumé le sorbet
Nous avons été inclus dans la Coupe des Elus.

Je suis Pir Sultan, mon nom ici-bas est Haydar,
Les miracles sont nombreux parmi les hommes.
Dans ce monde et dans l'Au-delà,
Nous comptons parmi les créatures d'Ali.

Mon exposé serait incomplet si je ne citais pas un poème que j'aime particulièrement, à cause de son caractère hermétique :

Hazret-i Şâh'in avazı
Turna derler bir kuştadır
Asâsı Nil deryasında
Hırkası bir dervişteđir.

Nil deryası umman oldu
Sararıp gül benzim soldu
Bakışı arslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır.

Ali'm bilmezdi benliği
Özü tutmazdı kinliği
Zülfikâr'ın keskinliği
Zerrecesi kılıçtadır.
Nerde Pir Sultan'ım nerde
Özümüzün aslı darda
Yemen'de öte bir yerde
Hâlâ Düldül savaştadır[55].

La voix de Sa Majesté le Chah
Se trouve chez un oiseau qu'on appele « turna »[56].

[55] A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, p. 113.
[56] La « Grue cendrée », symbole de l'Eternel Retour. La *turna* est un oiseau solaire.

Son bâton est au fond du Nil[57]
Et sa robe est sur un derviche[58].

Le Nil a débordé
Mon teint de rose s'est flétri.
Son regard se trouve chez le lion
Et sa combativité chez le bélier.

Ali ne connaissait pas le « moi »,
Son coeur ne connaissait pas la haine.
Chaque atôme du tranchant de Zülfikâr
Se retrouve dans son épée[59].

Où est donc Pir Sultan ?
Son corps se balance sur le gibet.
Mais quelque part au-delà du Yemen,
Le cheval Dûldül continue son combat.

Kul Himmet

Kul Himmet qui aurait été un disciple de Pir Sultan Abdal et peut-être son successeur à la tête de la confrérie qu'il dirigeait, est le plus populaire des poètes Bektachis-Alevis après Hata'î et Pir Sultan. Il aurait participé à la révolte de son maître.

Il serait né dans la région de Tokat, au village de Varzil (act. Görümlü), dans le district de Almuş. C'est là que se trouve son tombeau. Il aurait vécu au temps de Chah Tahmasp (m. 1576) à qui il aurait rendu plusieurs fois visite, puis au temps de Chah Abbas I (1587–1629). Cahit Öztelli aurait trouvé plus de cent cinquante *nefes* de Kul Himmet dans les *Cönk* amassés par lui[60].

Ses *nefes* sont souvent chantés pendant les *Ayin-i Cem*. J'en ai choisi un, dédié à Hadji Bektach et qui mentionne aussi le nom de Pir Sultan Abdal.

Les deux autres symboles d'Ali, le lion et le bélier, sont aussi des animaux solaires. Ali est avant tout une divinité solaire.

[57] Allusion à Moïse, symbolisé par son bâton, au fond du Nil.

[58] La robe de derviche est une allusion à Hadji Bektach qui est une réincarnation d'Ali.

[59] Il y a ici une opposition entre le prototype pré-éternel de Zülfikâr et le Zülfikâr réel.

[60] *Bektaşi Gülleri*, pp. 362–363. Voir aussi A. Özkırımlı, *op. cit.*, p. 148 ; S.N. Ergun, I, p. 271.

Gece gündüz hayaline döndüğüm
Bir gece rüyama gir Haci Bektaş
Günâhkârım günahlardan bezerim
Özüm dâra çektim sor Haci Bektaş.

Yandı bu kulunun nedir çaresi
Yine tazelendı yürek yaresi
Onulmaz dertleri derman olası
Bu sinik bendimi sar Haci Bektaş.

Arının yaptığı bala benzersin
Şu garip illerde gönlün eğlersin
Bend edüben ikrarına bağlarsın
Sâilin sattığı kul Haci Bektaş.

Gâhi bulut olup göğe ağarsın
Gâhi yağmur olup yere yağarsın
Ay mısın, gün misin gökten doğarsın
Ilgitilgit esen gel Haci Bektaş.

Derdimin dermanı, yaramın ucu
Dört anası mevcut Gürah-i Nacı
Belinde kemer başında tacı
Yüzünde balkınıyor nûr Haci Bektaş.

Daima Kul Himmet eder niyazı
Pir Sultan yolundan ayırma bizi
O mahşer gününde isteriz sizi
Muhammed onünde car Haci Bektaş[61].

Toi, pour qui je tourne jour et nuit[62],
Entre dans mon rêve cette nuit, Hadji Bektach !
Je ne suis qu'un pécheur, je suis las de mes péchés,
Je me présente au gibet[63], interroge-moi, Hadji Bektach !

Ton esclave est embrasé, trouve-lui un remède
La plaie de mon coeur s'est réouverte.
Toi qui es le remède aux maux incurables,
Resserre mon bandage qui s'est defait, Hadji Bektach !

Tu ressembles au miel que fait l'abeille,
Dans le monde de malheur tu nous apportes le baume,
Tu attaches à toi par les liens de l'Initiation
L'esclave qui mendie à ton seuil, Hadji Bektach !

---

[61] S.N. Ergun, I, pp. 185–186 ; A. Özkırımlı, *op. cit.*, pp. 151–152.
[62] Allusion au *Sema'* : danse tournante qui est une prière.
[63] *Dâr-i Mansur*, « le gibet de Mansur ». Nom donné au centre de la salle de réunion (*meydan*) où les fidèles viennent confesser leurs péchés.

Tantôt, tel le nuage, tu flottes dans le ciel,
Tantôt, telle la pluie, tu te déverses sur la terre.
Es-tu la lune ? Es-tu le soleil ? Tu apparais dans le ciel,
Tu es la brise qui souffle doucement, Hadji Bektach !

Tu es le remède à mes maux, tu es la pointe de ma blessure,
Tu as en toi les Quatre Eléments, en toi est le Salut !
Autour de tes reins il y a la ceinture[64], la couronne est sur ta tête,
La lumière jaillit de ton visage, Hadji Bektach !

Les prières de Kul Himmet ne s'arrêtent jamais.
Ne nous éloigne pas de la voie de Pir Sultan !
Au jour du Jugement Dernier nous vous réclamerons :
Intercède pour nous auprès de Muhammed, Hadji Bektach !

Les poètes Hurufis

Nous avons cru bon de regrouper trois poètes du XVIème siècle qui ont un point de ressemblance : tous trois étaient animés de l'idéologie hurufie. Ils étaient également tous trois originaires de Thrace ou installés en Thrace : il s'agit de Muhyiddin Abdal, Yeminî et Virânî.

Les deux derniers ont été comptés par A. Gölpınarlı et P.N. Boratav parmi les sept plus grands poètes alevi-kizilbach[65]. C'est cependant une nomenclature conventionnelle qui devrait être révisée, comme nous l'avons déjà fait remarquer. En effet, Yeminî et Virânî sont des poètes qui ont écrit dans le mètre *'aruz*, selon les règles de la littérature du *Divan*, la littérature turque savante. Il en est de même pour Fuzulî et Nesimî, et en partie pour Hata'î. Or, la littérature populaire alevi-bektachi qui est transmise de bouche à oreille et interprêtée par les Achiks, est surtout composée de poésies en mètre syllabique. Ce sont les *nefes* qui sont chantés par les Achik-Ozan qui s'accompagnent du *saz*, l'instrument populaire turc par excellence. Fuzulî dont le *Hadîkât-u's-su'ada*, le « Jardin des Bienheureux », dédié aux martyrs de Kerbelâ, constitue un des livres saints des Bektachis, n'est pas chanté par les Achiks. Il en est de même pour Nesimî, le poète écorché vif à Alep en 1417. Les *nefes* qui sont chantés par les Achiks, en vers syllabiques, sont plutôt de Kul Nesimî qui vivait au XVIIème siècle[66].

---

[64] Allusion à la ceinture de l'initié.
[65] *Pir Sultan*, p. 17.
[66] Cahit Öztelli, *Kul Nesimî*, Ankara 1969.

Hata'î a composé à la fois en mètre *'aruz* et en vers syllabiques. Ses *nefes* chantés pendant les cérémonies et à toutes les grandes occasions, sont en vers syllabiques.

Des trois poètes que nous venons de citer, seul Muhyiddin Abdal a composé dans le style de la poésie populaire.

Le Hurufisme était très répandu en Roumélie. Il y fut apporté par les disciples de Fazlullah d'Astarabad qui y cherchèrent refuge après la mort de leur maître, en 1394. Le Hurufisme s'infiltra dans le Bektachisme et en devint partie intégrante en s'adaptant à la religiosité populaire[67].

Les principaux sanctuaires de Thrace furent gagnés par l'idéologie hurufie, ainsi que par l'Ismailisme : Fazlullah avait en effet suivi, dans sa jeunesse, un maître ismaïlien. Ainsi, dans le *tekke* d'Otman Baba à Hasköy (act. Haskovo), près d'Edirne, et dans celui de Akyazılı Baba à Batovo (act. Dobrovichte), près d'Alberia, au nord-est de Varna, on trouvait sept *hizmet*, sept *post*, sept *dem*, sept *nefes*, au lieu du chiffre habituel de douze[68].

Akyazılı Baba aurait été le disciple de Otman Baba (m. 1478). Il serait devenu *kutb* après la mort de son maître[69]. Nous possédons un *Vilâyetnâme* d'Otman Baba, dû à Küçük Abdal qui fut son disciple[70].

Muhyiddin Abdal mentionne, dans ses vers, Otman Baba et Akyazılı Ibrahim Baba dont il fut sans doute le disciple et le contemporain. On lui doit des *tuyug* à la manière de Nesimî, et des *mâni*. Il a écrit uniquement en vers syllabiques. Quelques-uns de ses vers sont conservés dans un manuscrit de la Millet Kütüphanesi à Istanbul. Besim Atalay aurait possédé un manuscrit avec des poésies de Muhyiddin. Il en a cité dans son ouvrage *Bektaşilik ve Edebiyatı*[71].

---

[67] A. Gölpınarlı, *Hurûfilik metinleri kataloğu*, Ankara 1973, pp. 25–33. I. Mélikoff, *Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie, Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 163–174.

[68] Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi yerleşmesi*, Istanbul 1992, pp. 59–64. Voir la liste des Zaviye de Roumélie dans A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Imparatorluğunda marjinal Sûfîlik : Kalenderiler* (XIV–XVII yy.), Ankara 1992, pp. 196–197. I. Mélikoff, *La communauté kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie, Sur les traces do Soufisme turc*, pp. 105–111.

[69] *Kutb*, « pôle », c'est à dire le principal saint d'une époque. *Journal of Turkish Studies XIX, 1995, pp. 211–cv Otman Baba Vilâyetnâmesi* l'article posthume de A. Gölpınarlı.

[70] Sur Otman Baba, voir Halil Inalcık, *Dervish and Sultan : an analysis of the Othman Baba Vilâyetnâmesi, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington 1992, pp. 19–36. Sur Küçük Abdal, voir A. Gölpınarlı, *Hurûfilik* . . ., p. 25 ; A.Y. Ocak, *Kalenderiler*, p. XXIII.

[71] Sur Muhyiddin Abdal, voir Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*, Istanbul 1340, pp. 41–48 ; S.N. Ergun, I, pp. 140–154 ; A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşi nefesleri*, p. 16.

Yeminî était, lui aussi, disciple de Akyazili Ibrahim Baba. Nous possédons de lui un *Faziletnâme* écrit en mètre *'aruz* et composé en 925/1519. Il y proclame la divinité de Fazlullah dont le nom resplendit sur la visage de chaque homme. Il y indique la date de 901/1495 comme étant celle de sa naissance Mais il s'agit peut-être de sa naissance mystique, c'est à dire celle de son initiation. Il aurait vécu au temps où Akyazili Ibrahim Sultan était *kutb*, c'est à dire après la mort d'Otman Baba (883/1478)[72].

Virânî ou Virân Baba est compté parmi les plus grands poètes bektachis. Il fait l'objet d'une vénération toute particulière. Nous possédons de lui un *Divan* de près de trois cent poésies écrites en mètre *'aruz*[73]. Virânî était un lettré. Comme les deux poètes que nous venons de mentionner, il était hurufi et ali-ilâhi. Il divinise Fazlullah, mais Fazlullah se confond avec Ali : ils représentent tous deux une seule réalité, la divinité :

> O Toi, mon Chah et mon refuge, mon Fazl-i Rahman, Ali !
> Salut, O Roi des hommes, Ali !
> Salut, O Fazl-i Yezdân, Ali[74] !

Il a écrit une *risâle* qui serait le résumé du *Djavidânnâme* de Fazlullah.

Bien qu'aucune source ne nous renseigne sur sa vie, on peut supposer qu'il a vécu au XVIème siècle, car il mentionne dans ses vers son affiliation à Balım Sultan et il a écrit un panégyrique de Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) :

> Biz Urum Abdalıyız serdarımız Kızıl Deli
>
> Nous sommes les Abdal de Rûm, motre maître est Kızıl Deli.

Dans plusieurs de ses poèmes, il dit faire partie des « Abdal de Rûm ». Ceci laisse supposer qu'il venait de Thrace, peut-être du *tekke* de Kızıl Deli, près de Didymotique Ce *tekke* semble avoir été un centre actif du Hurufisme. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire en parlant de Balim Sultan, il y avait des rapports entre le *tekke* de Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) et Balım Sultan que toutes les traditions font venir de Didymotique (Dimetoka)[75].

---

[72] Sur Yemini, voir A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, pp. 18–19 ; S.N. Ergun, I, pp. 67–72.

[73] Son Divan a été édité par Halid Bayrî, *Virânî, hayatı ve eserleri*, Istanbul 1959.

[74] M. Halid Bayrî, *Virânî*, pp. 90–91.

[75] Voir ci-dessus ch. V, pp. 154–161.

D'après A. Gölpınarlı, Virânî aurait été un moment à la tête du *tekke* de Nedjef et il aurait rencontré Chah Abbas I (1587–1629)[76]. Ce renseignement semble toutefois en contradiction avec le Hurufisme actif de Virânî. Il proclame en effet dans ses vers la divinité de Fazlullah et son identité avec Ali. Cela ne semble pas conforme à l'idéologie chiite orthodoxe qui prévalait dans le sanctuaire d'Ali à Nedjef, dont Fuzulî fut un moment le gardien.

Les *nefes* de Virânî sont souvent chantés par les Achik-Ozan. On chante en particulier ses *Düvazdeh*, psaumes en l'honneur des Douze Imams. Nous en donnons un exemple :

Kudret kandilinde parlayıp duran
Muhammed-Ali'nin nurudur Vallah
Zuhur edip kâfir leşkerin kıran
Elinde Zülfikâr Ali'dır billah.

Elinde Zülfikâr altında Dûldül
Uğrunca Kanber'in dilleri bülbül
Hazret-i Fatima Cennet'te bir gül
Ana bizim dedi Hak Habibullah

Zuhûr etti Imam Hasan'la Hüseyin
Anların nûrundan ziyâlandı din
Kırk pare bölündü Zeynelâbidin
Çekelim Yâ Nebi biz hasbinellah

Muhammed Bakır'dan Câfer-i Sâdık
Şah Musa Kazım'a hem Rıza dedik
Tarikat âbıyla cismimiz yuyuk
Hak buyurdu mu'min kalbi Beytullah

Taki Naki Imamların civanı
Hasan Askeri'dir cismimin canı
Elinde huccetli Sahib-zaman'ı
Vaktı tamam olup gönderdi Allah

Ta ezel ezel'den böyle kuruldu
Hariciler her dergâhtan sürüldü
« Kun » deyince yedi kat yer duruldu
Bir harfile bina tuttu Arşullah

Virânî'yim niyaza var ustada
Elinde Zulfikâr hem ehl-i gaza

---

[76] *Alevî-Bektaşi nefesleri*, p. 20. Il est probable que ce renseignement provienne d'une édition de Virânî Baba faite au Caire en 1873 et mentionnée par A. Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyatı*, p. 99. Voir aussi sur Virânî, A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, pp. 17–19, S.N. Ergun, I, pp. 214–227.

Bin bir dondan baş gösterdi Murtaza
Biz dahi bir boluk tuttuk eyvallah[77].

Ce qui resplendit dans l'éclat de la Toute-Puissance,
C'est la Lumière de Muhammed-Ali, O mon Dieu !
Celui qui a surgi, chassant les mécréants,
Brandissant Zulfikâr, c'est Ali, O mon Dieu !

Dans sa main il tient Zulfikâr, il chevauche Düldül
Il est le rossignol qui unit sa force à celle de Kanber.
La glorieuse Fatima, rose du Paradis,
Elle est notre mère, ainsi l'a dit le Dieu Bien-Aimé,

Grâce à elle ont apparu les Imams Hasan et Hüseyin
La religion fut éclairée par leur lumière !
Zeynelâbidin s'est fait connaître en quarante endroits
Crions « Gloire au Propphète ! » O mon Dieu !

Muhammed Bâkir, Djâfer-i Sâdik,
Chah Mûsa Kâzim et l'Imam Riza,
Nous avons lavé nos corps à l'eau de la (vraie) voie,
Car, on nous l'a dit, le coeur du croyant est la demeure de Dieu.

Taki, Naki, les jeunes Imams,
Et Hasan Askerî qui est l'âme de mon corps,
Et le Maître du Temps, tenant à la main le témoignage,
Dieu nous l'enverra quand le temps sera venu !

Depuis l'Eternité il en a été décidé ainsi.
Les mécréants[78] ont été chassés du sanctuaire.
En disant « Sois ! » les sept mondes furent créés
Avec une seule lettre fut formé le Trône de Dieu.

Je suis Virânî, je rends grâce au Maître éternel,
Celui qui mène la Guerre Sainte en brandissant Zülfikâr.
(Ali) Murtaza s'est manifesté en mille et un corps,
Nous en avons eu notre part, gloire à Dieu !

* * *

Les thèmes de la poésie bektachie-alevie

Comme notre but n'est pas de faire une anthologie de la poésie bektachie, ce qui nécessiterait un volume entier, peut-être plus, nous

---

[77] A. Özkırımlı, *op. cit.*, pp. 201–202. M. Halid Bayrî, *Aşık Virânî Divanı*, pp. 16–17, 67–68. Ce poème est en mètre *'aruz* : mefâîlun mefâîlun faûlun.

[78] Kharidjites. Il y a un report de l'action dans le temps.

ne nous arrêterons pas sur chaque poète. Le nombre en est d'ailleurs très élevé et dépasserait largement la centaine.

Nous nous contenterons d'analyser les thèmes chantés par les Achik-Ozan. Nous parlerons ensuite des principaux poètes de la fin du siècle dernier, époque à laquelle les Bektachis, alliés aux Jeunes Turcs et affiliés à la Franc-Maçonnerie, constituaient une élite intellectuelle. Nous terminerons enfin avec quelques poètes Alevis modernes, ce qui nous permettra d'analyser les nouveaux courants issus du changement de société, ainsi que de l'émigration vers les pays occidentaux. Cela nous permettra de constater que cette poésie, au départ traditionnelle, a pris un tournant progressiste et une dynamique nouvelle.

* * *

Devriye : unicité de la Créature et du Créateur : *Vahdet-i Vucut*[79].

Panthéisme : l'homme est créé à l'image de Dieu, c'est à dire d'Ali qui est la manifestation de Dieu sous forme humaine.

Divinisation de l'homme.

Ces deux attitudes proviennent du Hurufisme.

Panégyrique d'Ali : divinisation d'Ali.

Louange des Douze Imams : Düvazdeh.

Mersiye : « élégie », poèmes de lamentations pour les martyrs de Kerbelâ. Imprécations à Yezid et aux assassins des Imams.

Poèmes ayant pour sujet les cérémonies et les coutumes :

Poèmes décrivant ou se rapportant au Banquet des Quarante.

Poèmes se rapportant à l'Initiation.

Poèmes décrivant les Douze Services.

Poèmes consacrés à l'institution du *Musâhip*, « frère de l'au-delà ».

* * *

Les Bektachis après 1826 : Bektachis et Francs-Maçons

En 1826, à la suite de l'abolition du Corps des Janissaires et en raison de leurs relations avec ceux-ci, l'Ordre des Bektachis fut prohibé et leurs biens furent confisqués[80]. Mais ces événements n'entraînèrent

---

[79] Voir le poème de Hata'î cité ci-dessus, pp. 227–228.

[80] S. Faroqhi, *Der Bektashi-Orden im Anatolien*, Vienne 1981. I. Mélikoff, *L'Ordre des*

cependant pas l'extinction de l'Ordre. Il continua à fonctionner officieusement et entra dans la clandestinité.

Une nouvelle phase commença pour les Bektachis qui continuèrent à jouer un rôle non moins important que par le passé. Cette nouvelle étape de l'Ordre des Bektachis devait durer jusqu'en 1925, date de la laïcisation de l'Etat turc et de la suppression de tous les ordres de derviches.

Cependant, cette étape est caractérisée par un clivage de plus en plus profond entre les Bektachis des centres urbains et ceux de la campagne que l'on nomme communément—et péjorativement—Alevis. Bien que les croyances des deux groupes soient les mêmes et qu'ils se réclament tous deux de Hadji Bektach, il y a entre eux une différence d'ordre social : les Bektachis appartiendront de plus en plus à l'élite cultivée des villes, tandis que les Alevis resteront en général cantonnés dans leur milieu rural.

Mais il y eut encore d'autres raisons à ce clivage, en premier lieu le rapprochement des Bektachis de la Franc-Maçonnerie.

Les Bektachis étaient connus pour leurs idées libérales et non-conformistes. Ils avaient toujours eu une attitude anti-cléricale et supra-confessionnelle qui leur avait valu une accusation d'athéisme. Or, cet idéal était conforme à l'idéal maçonnique : libéralisme, non-conformisme, anti-cléricalisme.

Réduits à la clandestinité dès 1826, les Bektachis trouvèrent un appui auprès des Franc-Maçons.

La Franc-Maçonnerie était connue en Turquie dès l'époque de son apparition en Europe, mais les loges étaient toutes d'obédience étrangère[81]. Un moment interdite, la Franc-Maçonnerie s'intensifia sous le règne de Selim III (1787–1807) et surtout après la proclamation du Tanzimat (3 novembre 1839), sous l'impulsion de Mustafa Rechid Pacha (1800–1858) qui fut six fois ambassadeur extraordinaire en France et six fois Grand-Vizir. Mustafa Rechid Pacha avait été

Bektachis après 1826, TURCUCA XV, 1983, pp. 155–178 ; réimpression dans *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 73–87.

[81] Sur les débuts de la Franc-Maçonnerie turque, voir Ebüzziya Tevfik, « *Farmasonluk* », dans *Mecmua-i Ebüzziya* 18 Cemaziyülahir, 1329 (1913–1914), pp. 683–686. Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu, *Türkiye Masonluk tarihine bir bakış*, dans *Türk yükseltme cemiyatı ideal kolu*, XXV, *Kuruluş yildonümü hatırası*, Istanbul 1964, 25 pp. *Ibid.*, *Dinlerde ve tarikatlarda sembolizm—Remizler (Antik doğu medeniyetlerinde, eski şark dinlerinde, Fütuvvet ehlinde, Islâmiyette, Ahîlerde, Bektaşilik ve diğer tarikatlarda Masonlukta)*, Istanbul 1973. Ilhami Soysal, *Türkiye ve dünyada Masonluk ve Masonlar*, Istanbul 1978.

initié à la Franc-Maçonnerie en Angleterre ; il était un ami intime de Lord Stratford Canning, l'ambassadeur d'Angleterre, et cette amitié remontait à leur initiation à la Franc-Maçonnerie. L'importance de l'obédience allait encore s'accroître au temps de la Guerre de Crimée (1854–1855).

Les premières loges turques apparaissent à partir de 1861[82]. Elles comptent parmi leurs membres une grande partie de l'élite intellectuelle ottomane, ainsi que des personnalités politiques et religieuses. Il y avait aussi des poètes et hommes de lettres : Chinasi (1854–1871), Namık Kemal (1840–1888), Ziya Pacha (1825–1880). Sous l'influence de ce dernier qui était leur précepteur, le prince héritier Murad—le futur Murad V—y entra, ainsi que ses frères, les princes Nureddin et Kemaleddin.

L'hostilité montrée par le Sultan Abdulhamid II (1870–1907) gêna pour un certain temps le développement de la Franc-Maçonnerie turque, mais elle ne réussit pourtant pas à porter atteinte à sa vitalité. Les loges continuèrent à se développer en sourdine, pour s'épanouir après la victoire des Jeunes Turcs, en 1908. Ceux-ci qui avaient bénéficié du soutien et de l'aide financière des loges maçonniques, propagèrent la Franc-Maçonnerie à Istanbul. En 1909, on vit la fondation du Grand Orient turc : *Türkiye Maşrık-i Azâm*, dont le Grand Maître fut le futur Talat Pacha. Le Secrétaire de la nouvelle Obédience était le philosophe Rıza Tevfik qui était aussi un Baba Bektachi.

Après la Première Guerre Mondiale, on assiste au déclin des loges, puis à leur fermeture en 1925, avec celle des ordres de derviches.

Les Bektachis, réduits à la clandestinité depuis 1826, trouvèrent un appui auprès des Franc-Maçons dont ils étaient proches spirituellement et intellectuellement. A quelle époque les Bektachis se sont-ils affiliés à la Franc-Maçonnerie ? Bien que la date de 1867 ait été avancée, la tendance semble avoir commencé bien avant, peut-être même en 1839, dès la proclamation du Tanzimat[83].

---

[82] Paul Dumont, *La Turquie dans les archives du Grand Orient de France : les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIXème siècle à la veille de la Première Guerre Mondiale, Economie et société dans l'Empire Ottoman* (Colloques internationaux du CNRS), Paris 1983, pp. 171–201. Constantin Svolopoulos, *L'initiation de Mourad V à la Franc-Maçonnerie par Cl. Scalieri : aux origines du mouvement libéral en Turquie, Balkan Studies*, vol. 21, N°2, 1980, pp. 441–457.

[83] Georges Young, *Constantinople*, 1925, p. 198 ; *ibid.*, *Constantinople depuis les origines jusqu'à nos jours* (trad. de l'anglais), Paris 1934 ; Richard Davey, *The Sultan and his subjects*, New York 1897, I, pp. 96–97, 156 ; E. Ramsaur, *The Bektashi Dervishes and the Young Turks*, Moslem World, XXXII, Jan. 1942, pp. 7–14.

De 1867 à 1869, nous assistons à une entrée de plus en plus large de Musulmans dans l'Union d'Orient, sous le Vénéralat de Louis Amiable, secondé par le prince égyptien Mustafa Fazil Pacha. En 1869, apparaît la loge ottomane *Şura-yi Al-i Osmanî*, qui était une dépendance de l'Union d'Orient, elle-même rattachée au Grand Orient.

Parmi les membres musulmans, il y avait le prince Mustafa Fazil et aussi Şinasi et Namık Kemal dont il avait financé les publications, lors de leur exil en Europe. Or, Namık Kemal était Bektachi. Les Bektachis, déjà sympathisants de la Franc-Maçonnerie, se seraient affiliés à celle-ci lors de la première loge ottomane. Venant de l'élite intellectuelle et libérale, ils auraient joué dans l'Empire Ottoman un rôle analogue à celui qu'avait eu la Franc-Maçonnerie dans les mouvement de réformes européens[84].

L'Ordre réorganisé allait devenir un abri et un appui pour l'organisation des Jeunes Turcs. Nombreux furent les hommes célèbres de l'époque qui furent à la fois Bektachis, Franc-Maçons et Jeunes Turcs. Nous avons cité Namık Kemal, il y eut aussi Abdulhak Hamid. A la génération suivante, il y eut Rıza Tevfik, le Cheykh-ul Islam Mûsa Kâzım Efendi qui fut membre du Comité Union et Progrès, ainsi que Talat Pacha et beaucoup d'autres.

Si les Bektachis purent continuer à exercer leur influence après 1826, ils le durent en grande partie à leurs appuis dans les hautes sphères gouvernementales. Plusieurs princesses de l'entourage des Sultans, étaient bektachies et, d'après la tradition bektachie, le Sultan Abdulaziz (1861–1876) lui-même aurait été sympathisant de l'Ordre[85].

Durant ces années d'éveil intellectual, on voit apparaître quelques poètes bektachis de valeur. Ils appartenaient à la classe lettrée et vivaient à une époque de ferment culturel intense : la Turquie se préparait à émerger de l'Empire Ottoman et s'acheminait vers un régime plus moderne.

Parmi les poètes du début du XXème siècle, il y eut le philosophe Rıza Tevfik dont nous avons mentionné le nom[86].

---

[84] E. Ramsaur, *op. cit. ; ibid., The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Beyrouth 1965 (rééd.), pp. 102–114. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, pp. 596, 620.

[85] I. Mélikoff, *L'Ordre des Bektachis après 1826*. Thierry Zarcone, *Soufisme et Franc-Maçonnerie à l'époque Jeune-Turque : le Şeyh-ul Islam, Musa Kâzim Efendi*, dans *ANATOLIA MODERNA I. Derviches et cimetières ottomans* (Bibl. de l'Inst. Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul XXXIV), 1991, pp. 201–208.

[86] La personnalité et l'oeuvre de Rıza Tevfik ont été étudiées par Thierry Zarcone (voir note précédente).

Je m'arrêterai sur deux poètes qui vivaient dans la deuxième moitié du XIX[ème] et au début du XX[ème] siècle : Harabî et Hilmi Dede.

Harabî

Je commencerai par Harabî qui peut être considéré comme un des meilleurs poètes bektachis.

Ahmed Edip Harabî est né à Istanbul en 1853 et il y est mort en 1917. On connait peu de choses sur ses origines. Il appartenait à un milieu lettré et il fut fonctionnaire au Ministère de la Marine. Attiré très tôt par le Soufisme, il fut initié au Bektachisme à l'âge de dix-sept ans par Hilmi Dede qui était *post-nişin* du *tekke* de Şah Kulu à Merdivenköy. Harabî fut un homme très cultivé et sa poésie dépasse les cadres de la littérature bektachie. Il admirait Namık Kemal et il traduisit en vers turcs des extraits de Muhyiddin Ibn Arabî et Mevlânâ Djelâleddin Rûmî. Il connaissait par conséquent l'arabe et le persan et avait une culture mystique et islamique approfondie. Il a laissé un *Divan* de six cent pages qui a été plusieurs fois édité[87]. Sa philosophie est celle du *Vahdet-i Vucud*, « l'Unicité de la Création », c'est à dire le Panthéisme mystique.

Nous citons ici un de ses poèmes les plus célèbres. Il y est traité de la Création, de l'Unicité du Créateur et de la Créature, avec des allusions à des versets coraniques.

« Kâf ü nûn » hitâbı izhâr olmadan
Biz bu kainâtın ibtidâsıyız
Kimseler vâsıl-i didâr olmadan
Ol kâb-i kevseynin ev ednâsıyız.

Yoğiken Adem ile Havva âlemde
Hakıle Hak idik sırr-i müphemde
Bir gececik mihman kaldık Meryem'de
Hazret-i Isâ'nın öz babasıyız.

Bize peder dedi tifl-i Mesiha
« Rabbi Erini » deyü çağırdı Mûsa
« Lenterani » deyen biz idik amma
Biz Tûr-i Sina'nin tecellâsıyız.

« Küntükenz » sırrının olduk ağâhı
Ayn-el-yakın gördük Cemâlullahi

87 Nous nous sommes servis de l'édition suivante : Edip Harabî, *Divan*, Ankara 1959.

Ey Hace bizdedir sırr-i ilâhi
Hünkâr Haci Bektaş fukurasıyız.

Zâhidî sânimiz « Inna fetehnâ »
Harabî kemteri serseri sanma
Bir kili kirk yarar kâmiliz amma
Pir Balim Sultan'in budalasıyız[88].

Avant que le Kâf et le Nûn ne se soient manifestés[89],
Nous étions déjà à l'origine de la Création.
Avant que les êtres ne se soient rencontrés,
Nous nous trouvions dans le degré le plus bas des deux arcs[90].

Lorsque Adam et Eve n'étaient pas encore sur le monde,
Nous étions dans le Secret subtil de Dieu avec Dieu.
Pendant une nuit, nous fûmes les hôtes de Meryem :
Aussi sommes-nous le vrai père de Jésus.

Les enfants du Messie nous ont appelé « Père »
Moïse s'est écrié « O Seigneur, manifeste-toi ! »
Mais ce fûmes nous qui lui dîmes « Tu ne peux pas nous voir ! »
Car c'est nous, la Manifestation du Mont du Sinai[91].

Le Mystère du Trésor caché s'est révélé en nous,
Nous avons connu avec certitude la Perfection Divine.
O Hodja ! le secret de la Divinité est en nous,
Car nous sommes les derviches de Hadji Bektach.

O Dévôt ! la Victoire de Dieu est en nous,
Ne crois pas que Harabi n'est qu'un pauvre ignorant,
Nous sommes les parfaits, parce que
Nous sommes les disciples de Pir Balim Sultan.

La poésie de Harabî est puissante et personnelle. Son engagement bektachi est sincère et ses connaissances de la mystique musulmane sont profondes. Il est l'auteur d'un célèbre *mersiye*, « élégie », écrit en mètre *'aruz* et dans un vocabulaire arabo-persan caractéristique des milieux lettrés du début du siècle, ce qui le rend incompréhensible à un public populaire du XX[ème] siècle.

Etmeyip Şâh-i Peyember'den hayâ Hak'tan hazer
Kûfiyân-i bî vefâlar nakz-i ahd etmiş meğer

---

[88] Ce poème se trouve dans les ouvrages suivants : *Harabî*, Ankara 1989, p. 124 ; A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşi nefesleri*, pp. 233–234 ; A. Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyatı*, p. 304.

[89] A. Kün, « Sois ! »

[90] Coran, LIII, 9.

[91] Coran, VII, 143.

Kurret-ul-ayn-i Rasûl'ü eylemişler derbeder
Varise gel hâtır-i Şâh-i Rasûlullâh eğer
Ey Sabâ var Kerbelâ deştinden eyle bir güzer
Ver bize lûtfet Hüseyn ibn-i Alî'den bir haber ...[92]

Ils n'eurent aucune honte du Prophète,
Ces Kouféens sans foi qui rompirent leur pacte[93],
Ils massacrèrent celui qui était la prunelle des yeux du Prophète !
Si tu as quelque égard pour le Prophète de Dieu,
O brise ! va souffler sur la plaine de Kerbelâ
Apporte-nous des nouvelles de Hüseyin fils d'Ali !

Voici un *mersiye* moderne, souvent chanté par les Achik-Ozan, et qui ne manque pas de faire couler des larmes dans le public. Il est composé dans une langue populaire, compréhensible à tous. Il est de Beyhanî, né en 1933, au village de Verimli (Esteverek) dans la province d'Erzindjan, et mort à Istanbul en 1971, à l'âge de trente-huit ans[94]. Ce *mersiye*, comme beaucoup de *nefes* de Beyhanî, est caractérisé par un esprit de supra-confessionnalisme. Alors que la religion islamique n'admet pas que Jésus ait été crucifié, il fait allusion à « Jésus étendu sur la Croix » (*Çarmıha gerilmiş Isa*).

Kerbelâ çölleri kızıl kan oldı
Şah Hüseyn'e bütün dünya ağladı ...

Imamlar düştüler böyle belâya
Haber veren yok mu Ali Aba'ya !
Feryadımız çikti Arş-u Alâya
Topraklar inledi semâ ağladı

Beyhanî'yem bizi Esmâ'dan sorun
Çarmıha gerilmiş Isâ'dan sorun
Bin bir kelâm veren Imlâ'dan sorun
Hem Mûsa hem Tûr-i Sinâ ağladı.

Les plaines de Kerbelâ sont recouvertes de sang vermeil,
Le monde entier pleure pour l'Imam Hüseyn ...

---

[92] A. Gölpınarlı, *op. cit.*, pp. 60–62. *Harabî*, pp. 96–98. M. Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin Içyüzü*, 6ème éd., Istanbul 1970, pp. 505–507.

[93] A la mort de son frère, l'Imam Hasan, Hüseyn quitta sa retraite à Médine pour se rendre à Koufa, à l'appel des partisans de sa famille. Mais il fut poursuivi par l'armée de Yezid et cerné à Kerbelâ. La petite troupe résista pendant dix jours, torturée par la soif, avant de succomber, le 10 Muharrem 680.

[94] La vie et les oeuvres de Beyhanî ont été publiées à Istanbul, en 1972, par Nejat Birdogan qui a écrit la préface. Le poème que nous citons se trouve pp. 4–5.

Un si grand malheur s'est abattu sur les Imams,
Personne n'en portera la nouvelle à Ali, leur père ?
Nos pleurs se sont élevés jusqu'au Trône de Dieu
La terre entière a gémi, le ciel est en pleurs.

Je suis Beyhanî, j'en refère aux Noms Sacrés (de Dieu),
J'en réfère à Jésus, étendu sur la Croix,
J'en réfère aux Saintes Ecritures,
Moïse et le Mont Sinaï sont en pleurs ! »

Le don de l'improvisation poétique, de la musique et du chant, est inné dans les villages alevis. Aussi, un message transmis de bouche à oreille par un Achik-Ozan populaire est-il plus facilement reçu et compris que les poèmes composés en métrique savante, quelle que soit leur valeur artistique.

Hilmi Dede Baba

Pour clore ce XIXème siècle qui fut, dans l'histoire turque, une époque de Lumières, je parlerai d'un poète qui joua un très grand rôle dans le renouveau bektachi, Hilmi Dede.

Mehmed Ali Hilmi, connu sous le nom de Hilmi Dede Baba, est né à Istanbul en 1842 (1258). Il était le fils de Nuri Efendi, Imam du quartier de Güngörmez près de la Mosquée de Sultan Ahmed. Ses parents fréquentaient le *tekke* bektachi de Şah Kulu Sultan à Merdivenköy, dont le *post-nişin* s'appelait Hasan Baba. Ce fut lui qui initia le jeune Hilmi en 1856. Plus tard, en 1869, Hilmi Dede deviendra à son tour *post-nişin* du *tekke* de Merdivenköy, et sa nomination fut confirmée par le *Çelebi* Feyzullah Efendi, *seccâde-nişin* du *tekke* de Hacibektaş[95].

Hilmi Dede se consacra alors à la restauration et à l'embellissement du *tekke* qui retrouva, grace à lui, son influence et son rayonnement. Aujourd'hui encore, on y voit de nombreuses inscriptions portant son nom : au-dessus de la porte d'entrée, sur les fontaines, etc . . . Hilmi Dede Baba y mourut en 1907. Sa tombe est toujours visible[96].

---

[95] *Seccâde-nişin* désigne le chef d'une congrégation (mot à mot « celui qui s'assied sur le tapis de prière »). *Çelebi* est le titre donné aux descendants de Hadji Bektach. *Post-nişin* désigne le chef du *tekke.*

[96] Sur Hilmi Dede et le *tekke* de Merdivenköy, voir Nicolas Vatin et Thierry Zarcone, dans ANATOLIA MODERNA II, *Dérviches et cimetières ottomans*, pp. 29–75, suivi de l'article de Paul Dumont et Béatrice Saint-Laurent, *Le complexe du tekke bektasi de Merdivenköy*, pp. 75–91.

Hilmi Dede compte parmi les meilleurs poètes bektachis. Il écrivait à la fois en *'aruz* et en vers syllabiques. Son *Divan*, publié une première fois en 1909, a été récemment réédité[97].

Nous citerons le plus célèbre de ses *nefes*. Ce poème est empreint de panthéisme : le visage de l'homme est un miroir où se reflète la Divinité et celle-ci, quand elle a forme humaine, s'appelle « Ali ». Il s'agit du panthéisme mystique tel que l'a défini Fazlullah d'Astarabad. Grâce au Bektachisme, le Hurufisme est toujours vivant dans l'Islam populaire turc. Il a cependant revêtu les caractères de la mystique populaire turque : il est devenu la divinisation de l'homme[98].

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme
  Hû Ali'm hû
  Hû Şah'ım hû . . .

Adem Baba Havva ile
Hem Allemel'esma ile
Çarh-i felek semâ ile
Ali göründü gözüme
  Hû . . .

Hazret-i Nuh Neciyullah
Hem Ibrahim Halilullah
Sinâ'daki Kelimullah
Ali göründü gözüme
  Hû . . .

Isâ-yi Ruhullah oldur
Iki âlemde Şah oldur
Mûminlere penâh oldur
Ali göründü gözüme
  Hû . . .

Ali evvel Ali âhır
Ali bâtın Ali zâhir
Ali tayyıp Ali tâhir
Ali göründü gözüme
  Hû . . .

---

97 *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba divanı*, çeviren ve basıma hazırlayan Doç. Bedri Noyan, Göztepe/Istanbul 1988 (Merdivenköyü Şahkulu Sultan külliyesini koruma onarma ve yaşatma derneği).

98 I. Mélikoff, *L'Ordre des Bektachis après 1826 ; ibid., Poètes Bektachis modernes : spiritualité et progressisme*, dans *De l'Epopée au Mythe*, Istanbul 1995, pp. 125–133. Ce *nefes* a été publié par Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, pp. 49–50. Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*,

Ali candır Ali canan
Ali dindir Ali iman
Ali rahîm Ali rahman
Ali göründü gözüme
Hû . . .

Hilmî gedâyı bir kemter
Görür gözüm dilim söyler
Her nereye kılsam nazar
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû
Hû Şah'im hû . . .

J'ai tenu un miroir devant mon visage :
Ali est apparu à mes yeux.
Je me suis regardé moi-même :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû, mon Ali, hû
Hû, mon Chah, hû

Dans Adam, notre père, et dans Eve,
Dans les noms et les attributs de Dieu,
Dans le tournoiement des sphères célestes,
Ali est apparu à mes yeux.
Hû . . .

C'est lui—Noé, le Mystère de Dieu,
C'est lui—Ibrahim, l'Ami de Dieu,
C'est lui—la Parole de Dieu au Sinaï :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû . . .

C'est lui—Jésus, l'Esprit de Dieu,
C'est lui—le Chah des Deux Mondes,
C'est lui—le Refuge des Croyants.
Ali est apparu à mes yeux.
Hû . . .

Ali, c'est le commencement, Ali, c'est la fin,
Ali, c'est le Caché, Ali, c'est l'Apparent,
Ali, c'est le Beau, Ali, c'est le Pur.
Ali est apparu à mes yeux.
Hû . . .

Ali, c'est l'âme, Ali, c'est le Bien-Aimé,
Ali, c'est la religion, Ali, c'est la foi,

Istanbul 1340 (1924), p. 51. Nous l'avons publié avec une traduction dans *L'Ordre des Bektachis après 1826.*

Ali est le Clément, Ali est le Miséricordieux.
Ali est apparu à mes yeux.
Hû . . .

Je suis Hilmi, humble et mendiant,
Mon oeil le voit, ma langue le dit
Partout où je regarde :
Ali apparait à mes yeux.
Hû, mon Ali, hû
Hû, mon Chah, hû !

Les poètes contemporains

Le Panthéisme mystique qui est la base du Soufisme, a persisté dans la poésie bektachie. Cependant, dans notre siècle dépourvu de spiritualité, il est devenu un panthéisme matérialiste. Dieu ne s'insuffle plus dans la matière, c'est la matière elle-même qui prend la place de Dieu : l'homme devient lui-même Dieu.

C'est ce qui ressort clairement d'un *nefes* de Achik Daimî.

Achik Daimî que j'ai personnellement connu, était originaire de Tercan, dans la province d'Erzindjan. Il est né en 1932 et mort en 1983, à un âge encore jeune, après l'assassinat de son fils par des membres de l'extrême-droite. C'était un homme cultivé et un bon musicien. Le *nefes* que nous reproduisons[99] caractérise bien l'évolution de la pensée soufie traditionnelle, sous l'influence de la philosophie marxiste.

Kainatın aynasıyım
Madem ki ben bir insanım
Hakk'ın varlık deryasıyım
Madem ki ben bir insanım.

Insan Hak'ta, Hak insanda
Arıyorsan bak insanda
Bir eksiklik yok insanda
Madem ki ben bir insanım.

Tevrat'i yazabilirim
Incil'i düzebilirim
Kuran'ı sezebilirim
Madem ki ben bir insanım.

---

[99] Je possède un enregistrement de ce *nefes* chanté par Achik Daimî. Le texte en a été publié par Mahmut Erdal, *Yine dertli dertli iniliyorsun*, Ankara 1995 (2[e] éd.), pp. 136–137.

Bunca temenni dilekler
Viz gelir çarh-ı felekler
Bana eğilsin melekler
Madem ki ben bir insanım.

Daimî'yem, harap benim
Ayaklarda turab benim
Aşk ehline şarap benim
Madem ki ben bir insanım.

Je suis le Miroir de la Création
Puisque je suis un homme.
Je suis l'Océan de l'existence divine
Puisque je suis un homme.

L'homme est en Dieu, Dieu est en l'homme
Si tu le cherches, cherche-le dans l'homme.
Il n'y a pas de défaut dans l'homme.
Puisque je suis un homme.

Je peux écrire le Pentateuque,
Je peux composer l'Evangile,
Je peux comprendre le Coran
Puisque je suis un homme.

Toutes nos prières, nos supplications,
Les Sphères Célestes n'en ont que faire !
Que les anges s'inclinent devant moi
Puisque je suis un homme.

Je suis Daimî : je suis ce monde de perdition,
Je suis la poussière de nos pieds ;
C'est moi qui donne aux Elus le Vin de l'Amour,
Puisque je suis un homme.

Le courant marxiste a influencé la poésie populaire alevie durant les années 1970–1980. En voici un autre exemple avec un *nefes* de Achik Feyzullah Çınar, né en 1936(?) dans un village de la province de Divriği—l'ancienne Tephriké—région qui fut de tous temps sensibilisée aux courants hétérodoxes.

Achik Feyzullah était contemporain de Daimî et il mourut lui aussi à un âge jeune en 1983. Il fut un incomparable interprête des *nefes* alevis, de Pir Sultan Abdal en particulier. Chez lui, le sens de la musique et du chant était inné. En outre, il était doué d'un instrument remarquable : une très belle voix de basse. Sa foi alevie était profonde et sincère. Cependant, vers la fin de sa courte vie, il en fut quelque peu détourné par les idées marxistes courantes dans son milieu. Sa

verve poétique et sa culture sont cependant loin d'égaler celles de Daimî.

Yezid oğlu dinle beni
Allah benim ben Allah'ım.
Gönlümdedir onun yeri
Allah benim ben Allah'ım.

Anlamadan bana kızma
Ölmeden mezarım kazma
Allah'i bulmağa gezme
Allah benim ben Allah'im.

Secde yalnız Allah'a dir
Çünkü her şeye Ol kadır
Feyzullah'ım ismim oldur
Allah benim ben Allah'ım.

Ecoute-moi, O fils de Yezid !
Je suis Dieu et Dieu est moi.
Sa place est dans mon coeur :
Je suis Dieu et Dieu est moi.

Ne t'offusque pas sans me comprendre,
Ne creuse pas ma tombe avant que je ne meure.
Ne perds pas ton temps à chercher Dieu :
Je suis Dieu et Dieu est moi.

Il ne faut se prosterner que devant Dieu,
Car c'est Lui qui est tout-puissant.
Je suis Feyzullah, c'est bien mon nom :
Je suis Dieu et Dieu est moi[100].

Nous terminerons sur une note d'optimisme et d'espoir en citant un *nefes* de Achik Ibreti. Ce poète, dont le vrai nom était Hıdır Gürel, est né en 1919 au village de Kırkısrak près de Sarız, dans la province de Kayseri. Il est mort à Istanbul en 1976. Achik Ibreti exprime ce qu'il y a de plus positif dans la littérature alevie : un message de paix et d'espoir en un monde meilleur. Voici un *nefes* empreint de tolérance, d'amour du prochain, composé dans un esprit supra-confessionnel. Il reflète l'essence même du Soufisme turc populaire : il contient une condamnation de la foi aveugle et dogmatique, un appel à l'ouverture vers « l'autre » et une exhortation à rechercher l'Amour, la seule

100 Je possède un enregistrement du poème cité ici. Sur Feyzullah Çınar, voir Mahmut Erdal, *op. cit.*, pp. 97–99.

voie qui mène vers la Divinité. Ce poème manifeste aussi la répugnance à verser le sang, en condamnant les sacrifices d'animaux. Il exprime enfin un refus de toute influence étrangère et un appel à employer la langue turque à la place du persan et de l'arabe[101].

Ezelden bâde-i aşkile mestiz
Yerimiz meyhane mescid gerekmez
Saki-i Kevser'den kandık elestiz
Kur'an-ı natik var samıt gerekmez.

Cennet ırfanından remzini bildik
Bari Bismillah'dan dersimiz aldık
Cemal'i dilberi aşıkar gördük
Cennet'teki Huri Gilman gerekmez.

Bize lâzım değil müftü fetvası
Ehl-i Aşk olanın var aşınası
Ademi hor görüp olmayiz asi
Insandan ar eden Şeytan gerekmez.

Ararız Mevlâ'yı vicdanımızda
Allah âşıkâr dır seyranımızda
Türk dili okunur ırfanımızda
Arabî Farisî lisan gerekmez.

Gelmişiz Canan'ın âsıtanına
Sıdkıla sarıldık Dost damanına
Canla baş koymuşuz aşk meydanına
Hayvan kesmek gibi kurban gerekmez.

Ibretî nâdanla etme ülfeti
Anlamak estersen ilm-i hikmeti
Ehl-i harabata eyle hizmeti
Aşktan başka din ve iman gerekmez.

Depuis la Pré-Eternité nous sommes enivrés par le Vin de l'Amour,
Notre sanctuaire est la Taverne, la Mosquée ne nous convient pas.
Nous avons étanché notre soif avec l'eau du Kevser,
Nous avons les versets du Coran, le Commentaire ne nous convient pas.

Nous avons découvert les Symboles de la Connaissance spirituelle,
Nous avons appris à comprendre le sens de « Bismillah ».
Nous avons contemplé la Beauté Divine,
Les Houris et les Ghilman du Paradis ne nous conviennent pas.

---

[101] Ce *nefes* faisait partie du répertoire de Achik Feyzullah Çınar. Nous en possédons un enregistrement. Voir notre : *Esprit de Tolérance et Supra-confessionnalisme dans la poésie populaire turque, De l'Epopée au Mythe*, pp. 135–143. Voir Mahmut Erdal, *op. cit.*, pp. 89–93.

Nous n'avons pas besoin des Fetvâs du Mufti,
Nous avons appris à connaître les Gens de l'Amour,
Nous adorons Adam, nous ne sommes pas rebelles,
Satan qui ne respecte pas l'Homme ne nous convient pas.

Nous cherchons le Seigneur au fond de nous-mêmes,
Nous découvrons Dieu dans nos extases.
Nous parlons la langue turque dans nos cérémonies
L'arabe et le persan ne nous conviennent pas.

Nous sommes venus vers le seuil du Bien-Aimé,
Nous nous sommes enveloppés avec foi dans le manteau de l'Ami,
Nous avons posé nos têtes dans l'arène de l'Amour,
Les sacrifices d'animaux ne nous conviennent pas.

Ibretî, ne te lie pas d'amitié avec l'ignorant,
Si tu veux comprendre la science de la Sagesse,
Attache-toi au monde des initiés.
En-dehors de l'Amour, la religion et la foi ne nous conviennent pas.

CHAPITRE VIII

RÉACTUALISATION

Contrairement à d'autres mouvements socio-religieux qui se sont éteints après une période d'activité plus ou moins longue, le Bektachisme populaire, actuellement connu sous le nom d'Alevisme, continue à être vivace et dynamique. Il n'a cependant pas manqué d'évoluer au cours des siècles. Il serait en effet difficile de reconnaître dans l'Alevisme actuel les différents courants qui donnèrent naissance au Bektachisme des XIVème au XVIème siècles. Il n'a pas manqué de subir les évolutions dues aux conditions politiques et sociales. Nous allons donc nous efforcer d'analyser quelques—unes des principales évolutions.

Evolution confessionnelle

Alors que pendant des siècles la direction spirituelle des communautés Bektachis-Alevies était assumée par les Dede et les Baba, à l'heure actuelle on constate l'affaiblissement de l'impact moral de ceux qui propageaient les principes religieux et éthiques. Ces principes étaient ceux du Soufisme populaire et sa philosophie était le Panthéisme mystique : *Vahdet-i Vucud* (existence unique de Dieu et de l'homme). Les bases spirituelles ne différaient pas de celles des autres ordres mystiques. Leur éthique comprenait les Quatre Portes (Şeri'at—Tarikat—Ma'rifet—Hakikat), les Dix Etapes de chaque Porte et les fondements généraux du Tasavvuf: la croyance à l'Homme Parfait (l'Adam primordial) qui est le reflet de la Réalité Divine, à l'Amour qui supprime la différence entre le Créateur et la Créature en permettant l'union de l'homme à la divinité.

Avec l'affaiblissement de l'influence des chefs religieux populaires, on assiste à l'affaiblissement des pratiques religieuses et à la matérialisation du *Vahdet-i Vucud*: l'homme n'est plus le reflet de Dieu, il devient l'égal de Dieu et enfin Dieu lui-même :

Allah benim ben Allah'ım

chantent les Achik modernes, en l'occurrence Achik Feyzullah Çınar.

En supprimant la différence entre le Créateur et la Créature, l'homme devient le centre de l'Univers. A la place du *Vahdet-i Vucud*, on trouve l'idéologie des Droits de l'Homme et les principes démocratiques. L'éthique de l'époque moderne se limite à l'esprit de tolérance et à l'acceptation de l'autre.

Cependant cette tolérance ne s'exerce pas à l'égard de tous, car l'acceptation de l'autre ne s'étend pas jusqu'à l'acceptation du Sunnite qui reste toujours l'ennemi héréditaire.

L'évolution confessionnelle amène une évolution politico-sociale due à l'évolution de la mentalité. Le Panthéisme spirituel devient un Panthéisme matérialiste. En faisant descendre Dieu sur terre, les Alevis ont assimilé l'homme à Dieu.

* * *

Evolution idéologique

Comme nous aurons à utiliser de plus en plus souvent le terme « Alevi », nous trouvons utile de rappeler que ce terme n'est apparu que tardivement. Il est historiquement erroné, car il tend à assimiler l'Alevisme au Chiisme. Or, bien que le Chiisme ait fortement influencé et façonné le Bektachisme, celui-ci n'est pas à l'origine issu du Chiisme. Les rapports du Bektachisme avec le Chiisme proviennent des liens qui existaient à l'origine entre le Chiisme et le Soufisme. Tous deux représentaient au départ la religion ésotérique. L'un et l'autre sont issus de la gnose islamique[1]. Cependant, le Bektachisme populaire (Alevisme) diffère du Chiisme du fait que s'il croit à la divinité d'Ali, celui-ci représente au départ le Dieu-Ciel des anciens Turcs. Rappelons que le Chiisme Imâmite des Iraniens n'admet pas la divinité d'Ali. Celle-ci existe chez les Isma'iliens, mais les Alevis de Turquie se rattachent aux Douze Imams et non pas aux Sept Imams des Isma'iliens.

Comme l'a signalé notre collègue et ami Ilber Ortaylı dans une savante communication faite au Symposium : *Alevism in Turkey and comparable syncretistic communities in the Near East in the past and present*

[1] Seyyed Hosseïn Nasr, *Le Shi'isme et le Soufisme—leurs relations principielles et historiques*, dans *Le Shi'isme Imâmite*, Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1970 (Presses Univ. de France), pp. 215–233.

(Berlin, 14–17 avril 1995), le terme « Alevi » n'apparaît pas dans les documents d'archives ottomanes avant le XIXème siècle.

Il en a été de même pour le terme « Alevi » comme pour le terme « Alaouite » qui a remplacé en Syrie celui de « Nusayri »[2]. Les Nusayris, tout comme les Isma'iliens et les Druzes, sont des Chiites extrémistes. Ils croient à la réincarnation et aux résurgences cycliques de l'Esprit dans des formes physiques sacralisées[3].

Bien que les Alevis de Turquie croient eux aussi à la réincarnation, aux résurgences cycliques et à la déification d'Ali, leur origine est toute autre que celle des Nusayri. Leur structure sociale est également différente.

Ainsi par exemple, le statut de la femme qui, chez les Nusayris, n'a pas d'âme immortelle et qui est exclue de la vie religieuse, joue un rôle non négligeable chez les Alevis de Turquie. Elle a une fonction importante dans la vie de la société et participe aux célébrations et aux cérémonies, assise aux côtés des hommes.

Avant le XIXème siècle, ces sectaires n'avaient pas de nom défini : on les appelait « rafizi », « zındık », « mulhid » ou par leur nom, historiquement consacré de « Kızılbaş »[4]. Parce que « Kızılbaş » avait pris le sens péjoratif de « rebelle », il fut remplacé par « Alevi », à cause de l'hyperdulie d'Ali. Cependant, le sens péjoratif appliqué à « Kızılbaş » s'est actuellement reporté sur « Alevi ».

Parce qu'ils différaient des autres, parce qu'ils n'allaient pas à la mosquée, ne tenaient pas le jeûne du Ramazan, parce que leurs femmes ne se voilaient pas, qu'elles assistaient aux assemblées, assises à côté des hommes, parce qu'ils ne respectaient pas l'interdiction des boissons alcoolisées, les Alevis furent marginalisés.

Etant à l'origine des nomades et des semi-nomades, leurs coutumes étaient différentes de celles des sédentaires et des citadins. Ils étaient également honnis par ceux qui pratiquaient l'Islam officiel, sunnite.

Leur marginalisation, leur perpétuel sentiment de frustration, servirent à entretenir dans le subconscient de ces sectaires un désir latent de vengeance alimenté et attisé par les dogmes chiites du *teberra*, haine envers les ennemis d'Ali et de sa famille, et son contraire, le *tevellâ*,

---

[2] Louis Massignon, *Les Nusayris, Opera Minora*, I, pp. 619–624 ; Louis Massignon, E.I.[1], s.v. *Nusayris*.

[3] Louis Massignon, *Les Nusayris*, p. 621.

[4] Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Istanbul 1932. Voir notre *Le Problème Kizilbaş*.

amour et louanges d'Ai et de sa famille. A ces sentiments issus du Chiisme, s'ajoute le souvenir des révoltes des tribus turkmènes contre l'Etat Ottoman qui s'efforçait de restreindre leurs droits à la liberté en les sédentarisant, et dont Dadaloğlu a été le porte-parole.

En remontant les siècles, jusqu'aux Baba'is, on trouvera sans doute aussi une réaction des tribus turques nomades, professant encore un Islam adapté à leur mentalité et à leurs coutumes, contre les efforts des ulemas des milieux urbains pour leur imposer une foi plus dogmatique et plus restrictive.

Rejetés par la société, ils souffrirent de ce qu'ont à souffrir de nos jours et de tous temps, ceux qui sont frappés d'ostracisme, soit parce qu'ils appartiennent à une religion qui n'est pas celle de la majorité ambiante, soit parce qu'ils font partie de groupes émigrés.

Leur marginalisation séculaire les a sensibilisés aux injustices sociales. Leur sentiment de frustration permanent donna naissance à des mouvements sporadiques de mécontentement social et aux répressions qui s'en suivirent.

Eternels mécontents parce qu'ils se sentaient brimés, leurs mouvements de révolte prenaient les couleurs des événements du temps et s'adaptaient au changement de société. D'abord socio-religieux, le caractère de revendication sociale prit peu à peu de l'ampleur au détriment du fait religieux. Au XVIème siècle, nous assistons à des séditions dominées par la foi et l'attachement au souverain safavide qui fut un moment donné le chef des tribus Kizilbach. Yezid et les ennemis de l'Imam Huseyn symbolisaient les Sunnites qui étaient les oppresseurs et les Ottomans qui sévissaient contre les rebelles.

Au cours des siècles, grâce au phénomène de résurgence cyclique, les partisans de Yezid devenaient le symbole des ennemis du moment. Durant les dernières décennies, quand le sentiment religieux fut remplacé par la lutte sociale, les ennemis devinrent les oppresseurs du peuple, c'est à dire les fascistes.

Durant les années 1970 et 1980, l'adhésion aux idées marxistes fut favorisée par l'émigration. La situation matérielle des villages devenant de plus en plus précaire, nombreux furent ceux qui partirent tenter leur chance dans les pays occidentaux. Au contact de leurs nouveaux camarades de travail, les émigrés s'initièrent à la lutte des classes et apprirent à participer aux revendications syndicales. « Yezid » prit une autre signification et les victimes de l'oppression sociale remplacèrent les martyrs de Kerbelâ.

Comme me dit un jour Achik Feyzullah Çınar à qui je reprochais

de ne plus chanter les *nefes* traditionnels : « Pourquoi pleurer pour les martyrs de Kerbelâ alors que nous avons nos propres martyrs ? »

Dans les centres urbains, ces courants d'opinion étaient alimentés et intensifiés par les jeunes Alevis qui étaient parvenus jusqu'à l'université. Les idées marxistes propagées par les intellectuals de gauche firent de rapides progrès parmi ces jeunes gens élevés dans un milieu où foisonnait un sentiment de révolte endémique et où, depuis des générations, l'idéal du Héros était Pir Sultan Abdal, le rebelle martyr.

L'inspiration des Achik se mettait peu à peu au goût du jour. Voici l'exemple d'un *nefes* de Derviş Kemal, un achik contemporain dont je possède un enregistrement chanté par Feyzullah Çınar :

Özgürlüğün kutsal tacı
aklı isen başta gerek
tokun ne bilsün acı
tokun kalbi taşta gerek
Halki seviyorsan şayet
ezilmişe eyle izzet
sırrı çıksın bilmecenin
sonu gelsin bu gecenin
Derviş Kemal özü ile
Hakki gördü gözü ile
sazi ile sözü ile
ozanlar savaşta gerek[5].

La couronne sacrée de la liberté
si tu es sage, il faut la mettre sur ta tête.
Celui qui est rassasié, que connaît-il de la souffrance ?
Le coeur de celui qui est rassasié est comme de la pierre.
Si tu aimes le peuple,
montre de la compassion à l'opprimé.
Puisse se résoudre cette énigme,
puisse cette nuit prendre fin.
Les pauvres humains n'ont plus rien
que les larmes de leurs yeux.
Derviş Kemal de tout son être,
a vu Dieu avec ses yeux.
Avec leur saz et leurs chants
les Achik doivent mener le combat.

---

[5] Ce *nefes* a servi à la, composition du disque : Turquie—Chants sacrés d'Anatolie. Ashik Feyzullah Çınar (Ocora—Radio-France : pièce 1275). Sur Derviş Kemal, voir Mahmud Erdal, *Yine dertli dertli iniliyorsun*, Ankara 1995, pp. 153–161. Ce livre ne nous apprend pas grand chose, si ce n'est que le poète est originaire d'un village de la région d'Edirne où il fut un petit fonctionnaire, aujourd'hui retraité.

Comme nous le voyons, nous sommes loin de la verve poétique et de l'ardeur religieuse d'un Pir Sultan Abdal dont les poèmes ont défié le temps. Ceux de Derviş Kemal ne lui résisteront certainement pas. L'idéologie communiste qui s'est infiltrée tardivement dans les campagnes alevies, ne pourra pas, elle non plus, faire face à la versatilité des événements. Elle est en régression depuis que l'URSS a fait place à la Russie. Mais pour ceux qui ont été éveillés aux problèmes sociaux et pour ceux qui ont été à l'école de l'Occident et qui ont pris conscience des réalités, leur vision des faits a subi une modification profonde et durable. Ils sauront désormais faire face aux vicissitudes et défendre leurs droits de façon pertinente.

Marginalisés de tous temps à cause de leurs différences de croyances et de coutumes, les Alevis ont été persécutés et calomniés. Cet ostracisme continue jusqu'à nos jours. Les accusations calomnieuses portées contre eux ne diffèrent pas de celles dont ont été accusés, de tout temps et en tout lieu, ceux qui ne se conformaient pas aux habitudes de la majorité. On les accusait—et on les accuse toujours—d'orgies rituelles appelées *mum söndü* (la chandelle s'est éteinte) car l'orgie est censée commencer au chant du coq, lorsqu'apparaît le jour et qu'on éteint les bougies. On les accuse aussi d'une coutume qui existerait encore de nos jours chez les Inuit et chez certains peuples d'Asie Centrale et de Sibérie, et qui consiste à offrir sa femme à l'hôte de marque. D'après Louis Massignon, cette coutume existerait chez les Nusayris. Il la définit comme « un excès hyperabrahamique »[6].

Cependant, comme j'ai eu l'occasion de le dire à maintes reprises, depuis près de trente ans de fréquentation assidue des groupes alevis, je n'ai rien détecté qui puisse laisser supposer l'existence d'une telle coutume. Néanmoins, l'ostracisme à l'égard des Alevis continue à provoquer des flambées de violence sporadiques, toujours brutales, souvent meurtrières. Pour ne parler que des dernières décennies, je citerai les événements de Maraş du 24 octobre 1978, pendant lesquels une flambée de violence aurait causé plus d'une centaine de morts ; la journée du 2 juillet 1993 à Sivas, où, pendant un congrès consacré à la commémoration de Pir Sultan Abdal, une foule de fanatiques provoqua un incendie criminel où périrent trente-sept personnel ; enfin, la journée du 12 mars 1995 à Istanbul, dans le quartier alevi de Gazi Mahallesi, où eurent lieu des affrontements violents et sanglants dont les répercussions se firent sentir dans d'autres quartiers alevis

---

[6] *Les Nusayris*, p. 621.

d'Istanbul et aussi d'Ankara. Nous ne pouvons que souhaiter que des événements pareils ne se reproduisent plus.

* * *

Phénomène d'intégration

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que le syncrétisme était une des caractéristiques du Bektachisme. Nous avons analysé ce phénomène en traitant de l'évolution historique de ce sectarisme. Or, le syncrétisme est un phénomène toujours vivace. Il se fait notamment sentir dans la vie des communautés alevies émigrées en Europe occidentale. J'ai pu récemment l'observer en Allemagne. Me trouvant à Augsbourg, un peu après les fêtes du Nouvel An 1996, un Dede alevi venant de Munich pour performer une cérémonie, me demanda si j'avais déjà assisté à un « Hızır Cemi » (cérémonie pour Hızır). Il précisa qu'il était le seul à la célébrer. Je me réjouissais déjà d'assister à quelque chose de nouveau pour moi.

Je fus emmenée dans un village entre Augsbourg et Ulm où vivait une communauté d'Alevis assez importante. Bientôt je me trouvai assise dans une salle pleine de femmes et d'enfants. Après une attente assez longue, je vis entrer un « Père Noël » avec une épaisse barbe blanche, une capuche rouge et portant un grand sac. Il marchait voûté, s'appuyant sur une canne. Soudain, au son de la musique, le vieillard se redressa et se mit à danser, esquissant les pas du *Sema'*. D'abord étonnée de voir un vieillard sautant et tournant avec aisance, je me rendis compte qu'il s'agissait du Dede lui-même, déguisé en Père Noël. Il se mit à jeter des bonbons à l'assistance et à distribuer aux enfants étonnés et d'abord réticents, des oranges, des pommes, des mandarines. Puis, prenant place sur des coussins, il appela à lui les petits enfants et se mit à leur raconter qu'il y avait en Anatolie un vieil homme appelé « Hızır » qui faisait des miracles et qu'on appelait lorsqu'on était en difficulté. J'assistais à une transposition du « Père Noël » en milieu alevi où il prenait naturellement le nom de « Hızır », comme d'autres saints chrétiens qui avaient été adoptés par les Bektachis, surtout dans les pays balkaniques, et avaient reçu eux aussi le nom de « Hızır »[7].

---

[7] Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of*

Les communautés vivant en Europe occidentale voient peu à peu leur mentalité changer au contact de leur lieu d'habitat. Ils adoptent des idées nouvelles et s'adaptent aux coutumes européennes. J'ai souvent eu l'occasion d'être frappée par la rapidité du processus d'intégration dans les communautés alevies. Alors que l'on compte en général trois générations pour que les émigrés soient complètement intégrés à leur nouvelle patrie, chez les Alevis qui ne sont pas étouffés par le carcan de la religion, l'intégration se fait sentir dès la deuxième génération. J'ai rencontré dernièrement un jeune Allemand d'origine alevie qui venait d'être élu député des « Verts ». Il était avec ses parents, des Alevis qui paraissaient être des gens cultivés. Il était visible qu'il se sentait très à l'aise dans sa qualité de citoyen Allemand. Il est encore plus étonnant de voir la rapidité avec laquelle les femmes alevies changent au contact de la vie européenne. Il m'est arrivé de voir arriver des villageoises incultes, vêtues du chalvar, la tête recouverte d'un foulard. Quelques mois plus tard, ces mêmes femmes se promènent en collant et en jupe, les cheveux coupés et permanentés. Il y a sans aucun doute une grande différence entre l'adaptation des Alevis aux pays européens et celles des communautés d'ouvriers turcs qui se plient aux coutumes musulmanes. Pour les Alevis qui ne sont pas freinés par un attachement aux traditions d'un Islam dogmatique et qui voient dans l'homme le centre de l'univers, le sentiment d'égalité entre les créatures a toujours existé. En Europe, l'Alevi ne se sent donc pas en milieu ennemi, et aucun préjugé ne vient empêcher le rapprochement avec des gens appartenant à des confessions différentes. Son intégration à son nouveau milieu devient plus facile.

* * *

Les Alevis et le problème kurde

Les Alevis ayant été de tous temps marginalisés et persécutés parce qu'ils étaient différents de la majorité qu'ils côtoyaient, se sont trouvé sympathisants sinon proches, de ceux qui étaient persécutés. Il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage de traiter du problème

---

Islamization from the eleventh through the fifteenth century, Berkeley-Los Angeles-London 1971 (Univ. of California Press), p. 485. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., Oxford 1929 (voir Index, s.v. *Khidir*).

arménien. Je me contenterai cependant de faire remarquer que les Alevis n'ont jamais éprouvé d'hostilité à l'égard des Arméniens. Tout au contraire, dans certaines régions, ils leur sont venus en aide en les cachant. Ainsi n'est-il pas rare de trouver parmi les Alevis de certaines régions d'Anatolie, des gens qui reconnaissent avoir eu un grand parent ou un arrière grand parent arménien.

A l'heure actuelle, ce sont les indépendantistes kurdes qui essaient de récupérer les Alevis. S'étant toujours sentis solidaires des minorités persécutées, les Alevis ont facilement tendance à voir dans les Kurdes qui s'opposent au pouvoir central, des compagnons de persécution.

La récupération des Alevis par les Kurdes est cependant relative. Elle est plus forte dans les provinces de l'Est où le caractère spécifiquement kurde a été conservé. Les efforts de récupération sont plus violents en Europe où les manifestations de masse sont un terrain propice aux nationalistes kurdes. Elles leur permettent de se livrer à leur propagande et surtout d'attirer l'attention des médias. Ceux-ci, en général insuffisamment informés, se servent de cette propagande pour alimenter leurs articles de presse.

Il existe une fédération des Alevis kurdes, mais elle est distincte de celle des Alevis et moins importante. En Europe, les fédérations des Alevis tendent à se multiplier et prennent de plus en plus d'ampleur. Elles font de plus en plus d'efforts pour organiser des rencontres culturelles et essaient d'attirer un public international.

Voyons maintenant jusqu'à quel point les Alevis peuvent-ils se prétendre Kurdes ? Les Kurdes ayant toujours fait partie du creuset ethnique de l'Anatolie, il n'est pas étonnant de retrouver l'élément kurde un peu partout en Turquie. Je rappellerai cependant ce qu'a écrit mon collègue le kurdologue iranien M. Mokri, qui distingue dans les provinces de l'Est de la Turquie et de l'Ouest de l'Iran, trots zones de populations kurdes : une zone septentrionale, au Nord du lac de Van, où les migrations des populations kurdes et yezidis sont récentes, une zone centrale autour du lac de Van, où les divers éléments ethniques et culturels sont étroitement mélangés et imbriqués, et enfin une zone méridionale où les Kurdes ont eu moins de relations avec les populations voisines et où le caractère kurde a été mieux conservé[8].

Bien que les Alevis de Cappadoce et de Cilicie utilisent entre eux des parlers kurmandjis, ces parlers ne sont compris que dans leur

---

[8] M. Mokri, *L'Arménie dans le folklore kurde*, dans *Contribution scientifique aux études iraniennes*, Paris 1970, pp. 103–104.

région, en général très limitée dans l'espace. Je me suis trouvée un jour à Erzerum avec un jeune Alevi de la région de Sivas, appartenant à la tribu des Kotchkiri. J'y ai rencontré un de mes anciens élèves, un Kurde de Siirt, à la fois très musulman—appartenant au rite chaféite, comme la plupart des Kurdes—et très nationaliste. Je les ai présentés l'un à l'autre comme étant des « pays », sinon des corréligionnaires. J'ai été d'abord frappée par le fait qu'ils ne se comprenaient pas, chacun parlant un dialecte différent ; ensuite, par l'hostilité qu'ils manifestaient l'un à l'égard de l'autre. Pour le jeune Alevi, je l'avais présenté à un « Yezid », un ennemi héréditaire ; quant au jeune homme de Siirt, il se trouvait devant quelqu'un qui n'était « ni kurde, ni musulman », un ennemi de la religion.

J'avais déjà entendu le père du jeune Kotchkiri me dire que sa tribu n'était pas kurde au départ, qu'ils étaient « venus du Khorassan », mais qu'étant Alevis, ils avaient dû se cacher dans la montagne, parmi les tribus kurdes, aussi les avait-on appelés « Kurdes ». C'est une explication un peu simpliste et qui est démentie par le fait qu'ils parlent kurmandji entre eux. Cependant, la mention « venus du Khorassan » implique que les Kotchkiri n'auraient pas été au départ des autochtones en Anatolie. On trouve dans cette expression traditionnelle une réminiscence de l'exode des tribus turques qui, parties d'Asie Centrale, suivaient la route du Khorassan, les bords de la Caspienne, l'Azerbaïdjan iranien pour pénétrer en Anatolie. C'était la route naturelle de l'émigration venant de l'Est, qui permettait d'éviter les déserts iraniens.

Cependant, bien que parlant kurmandji entre eux, les Alevis utilisent toujours la langue turque dans leurs cérémonies, ainsi que dans leur très riche littérature orale. Les hommes parlent en général le turc et s'y sentent très à l'aise ; ce qui n'est pas toujours le cas pour les femmes qui sont souvent illettrées, surtout celles de plus de quarante ans.

Bien qu'ils soient jalousement conscients de leur appartenance alevie, il n'est pas possible d'en dire autant d'un quelconque sentiment national. Dernièrement, à Augsbourg, pendant un rassemblement des Comités d'Alevis de Bavière, certains participants m'ont posé une question embarrassante :

> Dis-nous qui nous sommes. Sommes-nous Turcs, sommes-nous Kurdes ?

Une pareille question ne peut manquer de laisser perplexe celui qui est en train de chercher à démêler un écheveau particulièrement embrouillé.

J'ai eu dernièrement, à deux reprises, l'occasion de recevoir des

jeunes Alevis visiblement influencés par la propagande nationaliste kurde, venus me demander pourquoi je ne donnais pas au fait kurde l'importance qu'il mérite. Dans ces deux cas, les jeunes gens, l'un originaire de la région de Sivas, le deuxième de Malatya, m'ont parlé d'une ascendance arménienne, ce qui n'allait pas avec leur identité kurde. Force me fut de constater qu'ils n'étaient pas très convaincus eux-mêmes de leurs origines. Ils étaient pourtant tous les deux des Alevis fervents.

Plusieurs fois, j'ai eu l'occasion d'entendre des Alevis dire que s'il y avait jamais un Kurdistan autonome, ils n'iraient pas y habiter, mais préféraient rester en Turquie.

Il est certain que les mouvements nationalistes kurdes essaient de récupérer les Alevis et qu'ils multiplient leurs efforts dans les milieux ouvriers restés encore incultes. Ceci est sans aucun doute un danger réel pour la communauté alevie.

Il m'est arrivé de me trouver dans des manifestations dites culturelles—ou qui m'avaient été annoncées comme telles—mais qui avaient brusquement dévié vers un nationalisme primaire où les gens se mettaient à lancer des slogans de façon débridée. Ma situation était alors d'autant plus pénible que les slogans étaient ineptes. J'ai dû écouter impassiblement des gens hurler que les Kurdes étaient des Mèdes, que Zoroastre était kurde, et surtout que les Turcs étaient venus envahir et occuper le pays des Kurdes.

J'avais au moins la consolation de me dire que je me trouvais parmi des ignorants. Mais combien il est plus pénible encore de lire ces mêmes élucubrations dans la presse, sous la plume des médias, et même dans des livres écrits par des personnel que j'admire. Permettez-moi de rappeler « en toutes libertés », que les Turcs qui ont envahi l'Anatolie à partir du XIème siècle, se sont trouvés en face des Byzantins, que Byzance était l'empire le plus puissant et le plus cultivé de l'époque ; ce sont les Byzantins que les Turcs combattirent à Malazgird en 1071 ; c'est aux Byzantins qu'ils prirent leurs premières capitales : Nicée (Iznik), puis Konya, enfin Andrinople (Edirne) ; et que Constantinople a été conquise, en 1453, aux Byzantins.

Loin de moi l'idée de minimiser l'importance de l'élément kurde. Les Kurdes ont fait partie de la population de l'Asie Antérieure depuis des temps fort anciens. On a voulu voir en eux les descendants des « Kardoukhoi » dont parle Xénophon dans sa relation de la retraite des Dix-Mille, ce qui les ferait remonter vers 400 av. J.C.[9]. D'autres

---

[9] B. Nikitine, *Les Kurdes*, Paris 1956, ch. I.

savants voient dans les Kardoukhoi plutôt les ancêtres des Géorgiens-Kartvéliens et pensent que les Kurdes se rattacheraient aux Cyrtll ou « Kurtioi » de Strabon qui étaient des montagnards et des nomades et vivaient dans les massifs du Zagros et en Médie Atropatia, autour du lac de Spauta (Ourmiah)[10].

Quoi qu'il en soit, bien qu'il n'y ait jamais eu d'Etat kurde, les Kurdes faisaient partie du creuset ethnique qui composait l'Empire Ottoman. Etant des musulmans fervents, dans leur majorité des Sunnites de rite chaféite, dans la controverse sunnito-chiite, ils combattirent souvent du côté de la Turquie contre la Perse chiite[11].

Le mouvement national kurde commença au XIXème siècle, avec l'apparition des nationalismes. Il traversa plusieurs étapes, allant des émeutes sociales et des soulèvements des féodaux jaloux de leurs privilèges, jusqu'au problème kurde posé sur le plan international au lendemain de la Première Guerre Mondiale et à la constitution du Comité National Kurde, en 1927[12].

Depuis, le problème kurde n'a pas cessé de gagner en importance au point de devenir un des problèmes majeurs de l'équilibre mondial.

Efforts de récupération des Alevis

Avec la chute des valeurs qui ont régi le monde de la pensée depuis le début du siècle, nous vivons dans une phase de transition. L'humanité est à la recherche d'idéologies nouvelles, de systèmes philosophiques nouveaux. Le collectivisme qui l'a emporté sur l'individualisme depuis le début du siècle, tend vers l'universalisme. Les Alevis n'ont pas échappé à ce phénomène de société. Eux aussi, ils se cherchent et s'interrogent. Vivant dans une période de confusion, on voit apparaître des courants de tous ordres. Idéologiquement, les Alevis sont loin de former un tout. On peut distinguer parmi eux diverses tendances : gauchiste, socialiste, kemaliste ou pro-kurde. Ils sont à la recherche d'une identité qu'ils n'ont pas encore trouvée. Cette diversité est exploitée par différents partis qui cherchent à les récupérer afin de les exploiter, chacun à son profit. Cet essai de récupération est multidimensionnel. . . .

1. Il y a les tentatives de récupération par les partis politiques, car

[10] Strabon, *Géographie*, XI, 13 (La Médie).
[11] B. Nikitine, *op. cit.*, pp. 207–211.
[12] *Ibid.*, pp. 191–206.

les Alevis représentent un nombre de votants potentiels important. Les partis politiques, aussi bien de gauche que de droite, multiplient les ouvertures afin de gagner leurs voix lors des élections.

2. Le pouvoir central déploie des efforts non négligeables dans le but de rallier les Alevis à la politique gouvernementale. Dernièrement, il a été décidé d'attribuer une subvention monétaire importante à la communauté alevie. D'autre part, alors que le gouvernement a toujours montré de l'hostilité envers les manifestations culturelles et confessionnelles des Bektachis-Alevis, depuis quelque temps il favorise et encourage les festivités annuelles en l'honneur de Hadji Bektach. Durant l'été 1995, ces festivités ont connu une ampleur particulière. Le Chef de l'Etat et les membres du gouvernement y ont assisté.

Alors que jusqu'à présent les cérémonies religieuses des Alevis étaient prohibées et ne pouvaient être performées qu'en secret, le *tekke* Bektachi de Şahkulu, à Merdivenköy, a été restauré et des cérémonies y ont lieu ouvertement chaque semaine.

3. Des efforts pour récupérer les Alevis sont faits par les organisations des intellectuels de gauche. Les anciennes valeurs étant remises en cause depuis la chute du communisme, les intellectuels sont à la recherche de nouveaux débouchés idéologiques et espèrent trouver dans les organisations des Alevis ou des nationalistes kurdes une nourriture à leurs fantasmes et un moyen de sortir des sentiers battus de la Démocratie et des Droits de l'Homme.

4. Nous abordons maintenant un sujet délicat : celui de la récupération de l'élément alevi par les nationalistes kurdes.

En Turquie, la fidélité des Kurdes à l'Islam et en particulier à l'ordre des Nakchibendis, les jeta dans le parti anti-kemaliste. Après la révolte du Cheikh kurde Said (février–avril 1925), ils prirent part aux mouvements anti-kemalistes des années qui suivirent 1930. Ces révoltes provoquèrent en Turquie des sentiments anti-kurdes qui n'existaient pas aux époques anciennes. Ainsi par exemple, le Sultan Abdulhamid II (1876–1908) mena une politique favorable aux Kurdes, dans le but de renforcer la solidarité entre les Musulmans. En 1891, il créa un régiment appelé Hamidiye, composé sur le modèle des Cosaques de Russie. C'est de là que le sultan tirait les éléments qui constituaient sa garde personnelle[13].

Il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage d'étudier l'évolution

---

[13] François Georgeon, *Le dernier sursaut*, dans *Histoire de l'Empire Ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, Paris 1989, p. 563.

des mouvements indépendantistes kurdes, nous en laissons le soin aux Kurdologues, plus qualifiés que nous. Nous tenons cependant à rappeler ce que nous avons déjà dit. Les indépendantistes kurdes multiplient leurs efforts pour rallier les Alevis, en jouant sur la carte linguistique et nationaliste et en mettant l'accent sur la position marginale des Alevis. Ces derniers, très sensibles à ceux qu'ils sentent être des compagnons de persécution, se laissent souvent influencer et même convaincre, surtout dans les classes illettrées. Mais les Alevis ne peuvent cependant pas oublier que les Kurdes sont des Sunnites, donc des ennemis héréditaires, et qu'ils ont toujours manifesté à leur égard, comme à celui des Yezidis, une implacable et féroce hostilité. Il y a certainement des Alevis parmi les Kurdes, bien que la majorité de ces derniers soient des Sunnites de rite chaféite. Mais tout au long de leur histoire, les Kurdes ont toujours donné la priorité au fait religieux, massacrant sans pitié les Yezidis et persécutant les Alevis.

5. Il y a un autre danger, peut-être plus grand encore, qui guette les Alevis, bien qu'il ne soit pas aussi marquant : c'est celui du mouvement iranisant qui se développe à l'intérieur de l'Alevisme et qui est encouragé et attisé par le gouvernement iranien. Les représentants des Iraniens ne cessent de faire pression sur les Alevis en organisant des rencontres et en finançant la construction de mosquées de tendance chiite. Ils essaient de persuader qu'il n'y a au fond aucune différence entre le Chiisme iranien et l'Alevisme[14]. Ce mouvement est d'autant plus dangereux qu'il y a eu de tout temps chez les Alevis un sentiment de fidélité à leur rôle historique d'anciens partisans des Safavides. Le souvenir de leur attachement au souverain safavide—Chah Isma'il d'abord, Chah Tahmasp ensuite—se retrouve dans les poèmes de Pir Sultan Abdal dont la mémoire est toujours vénérée, de Virânî et des autres poètes bektachis du XVI[ème] siècle. Ce mouvement pro-iranien prend une ampleur particulière dans une Turquie en proie à un Islamisme intégriste grandissant. Le renforcement du sentiment religieux qui avait été maîtrisé à l'époque kemaliste, entraîme le réveil de l'opposition Sunnisme/Chiisme et menace de donner naissance à un fanatisme incontrôlable. L'année dernière, pendant la commémoration des événements de Kerbelâ (juin 1995), la télévision turque a diffusé des scènes d'hystérie collective qui se sont passées à

[14] Faruk Bilici, *Alevisme et Bektaschisme. Alliés naturels de la laïcité en Turquie ?* dans *Islam et Laïcité* (sous la direction de Michel Bozdemir), *L'Harmattan*, Paris 1996, pp. 281–298.

Istanbul et qui rappelaient fâcheusement les excès des cérémonies iraniennes.

Au mois d'août de la même année, pendant les fêtes annuelles de Hacibektaş, pourtant placées sous le signe de la tolérance, les ruelles de la bourgade étaient submergées par des vendeurs d'objets votifs d'importation iranienne : iconographie populaire représentant Ali, les Douze Imams, rubans et autres colifichets portant l'inscription : Yâ Ali, etc. . . .

Cet effort de propagande iranienne est d'autant plus dangereux qu'il trouve une justification dans les aspects extérieurs de l'Alevisme : hyperdulie d'Ali, vénération des Douze Imams, haine et malédiction vouées à Yezid et aux ennemis de la Famille du Prophète. Cependant, aucun Chiite duodécimain n'acceptera la croyance des Alevis en la réincarnation, la manifestation de Dieu sous forme humaine, les résurgences cycliques, la déification d'Ali. Là aussi, il s'agit de l'exploitation des couches sociales illettrées, facilement influençables.

* * *

Structure et organisation des Alevis

Dans les décennies 1960–1970, les Alevis commencent à sortir de leur milieu rural et apparaissent ouvertement sur l'échiquier politique de la Turquie. Ils délaissent de plus en plus leurs campagnes pour s'installer dans les villes et commencent à émigrer en Europe, à la recherche d'un travail plus lucratif.

Appartenant à une communauté marginalisée, les Alevis se sont toujours rangé de préférence dans les partis de gauche. Dans l'ensemble, ils se sont montrés favorables au CHP (Parti Républicain du Peuple) qui, après avoir suivi la ligne kemaliste, a pris une coloration plutôt socialiste.

La décennie 1960 vit apparaître quelques fait marquants dans l'histoire des Alevis. En 1961 est fondé le Parti des Travailleurs de Turquie (Türkiye Isçi Partisi) qui comptera parmi ses membres un nombre important de députés alevis. Aussi ceux-ci se virent-ils accuser de gauchisme et de communisme.

En 1964 est organisé le premier festival à Hacibektaş qui aura désormais lieu chaque année les 16–17–18 août. D'abord manifestation artistique et culturelle, il prit dans les années 1970 une coloration

politique dont le summum fut atteint en 1978, lorsqu'on essaya de présenter Hadji Bektach non plus comme un saint populaire mais comme un penseur et un révolutionnaire[15].

En 1966 fut fondée la revue culturelle *CEM* qui défendait l'Alevisme tout en suivant l'idéologie kemaliste. La revue a été suspendue après le coup d'état du 12 septembre 1980 et a recommencé à paraître à partir de 1991.

Les association *CEM* (*Cem Vakfi*), issues de la revue, suivent la ligne du pouvoir central. Elles sont intellectuellement plus avancées que les autres organisations alevies et contrôlent des maisons d'édition qui publient des ouvrages sur le Bektachisme-Alevisme et diffusent la culture alevie à une échelle nationale. *CEM* signifie *Cumhuriyetçi Eğitim Merkezi* (Centre de formation républicaine).

En octobre 1966, après la création de la revue *CEM*, fut fondé le Parti de l'Union (Birlik Partisi) qui avait l'ambition d'être le parti des Alevis. Il était appuyé par la revue *CEM* et diverses organisations d'orientation kemaliste. Mais il fut bientôt déchiré par des querelles internes et, après une période gauchisante, sous la direction de Mustafa Timisi, député de Sivas, le parti fut dissout en 1980[16].

Actuellement, les Alevis-Bektachis, fidèles à leur tradition séculaire, constituent un courant laïc et libéral et s'efforcent de lutter contre l'intégrisme islamique.

Déçus par le marxisme et par le CHP qui n'a rien fait pour reconnaître leur identité alors qu'il faisait partie du gouvernement de coalition, et devant le danger que présente la montée de l'intégrisme islamique, ils se sont organisés sous différentes formes :

1. Les associations Hadji Bektach qui sont de tendance kemaliste et qui sont en quelque sorte les héritiers spirituels des anciens Bektachis de Roumélie.

2. Les associations *Cem* qui sont proches du pouvoir central. Elles sont intellectuellement plus avancées que les autres, car elles comportent dans leurs rangs des écrivains, des journalistes et des universitaires.

3. Les associations *Pir Sultan*, formées par les anciens opposants de gauche et qui demeurent fidèles à l'image de Pir Sultan. Ils gardent leur esprit séculaire de *Kızılbaş* et de révoltés.

---

[15] John David Norton, *The development of the annual Festival of Haci Bektas 1964–1985*, dans *Bektachiyya*, Etudes sur l'Ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, Istanbul 1995 (éd. Isis), pp. 191–200.

[16] Faruk Bilici, *op. cit.*

4. Les fédérations d'Europe qui regroupent différentes tendances : gauchistes, socialistes, kemalistes, pro-kurdes.

Ces différents groupes s'organisent à partir de 1985, après le relâchement de l'emprise militaire. Chacun d'eux est en relation avec d'autres organisations civiles de même tendance : associations syndicales, associations des Droits de l'Homme, etc. . . .[17]

Réaction des Alevis contre le Diyanet Işleri Bakanlığı (Direction des Affaires Religieuses)[18]

Le Diyanet Işleri Bakanlığı fut créé en 1924. D'abord simple bureau de gestion composé d'un millier de personnes, son importance commença à grandir à l'époque du Parti Démocratique (1950–1960). Depuis, il n'a cessé de se développer, surtout depuis la fondation du Vakif du Diyanet, en 1975, organisation parallèle, prenant en charge la construction des mosquées et le pèlerinage à La Mecque.

Le Diyanet s'efforcera de faire construire des mosquées dans les villages alevis, jusque-là reconnaissables à l'absence de mosquées. Il nommera des Imams-missionnaires chargés de « réislamiser les musulmans égarés ». Le Diyanet s'efforcera d'ouvrir le dialogue en essayant de prouver que l'Alevisme n'est qu'une variante du Sunnisme et que Hadji Bektach était en réalité Sunnite. Ces thèses seront défendues par un certain nombre d'auteurs sunnites[19].

Ces efforts ne manquent pas de provoquer des réactions violentes chez les Alevis qui se rangent, de plus en plus nombreux, dans les rangs de la gauche militante.

Le Coup d'état du 12 septembre 1980 fut en partie causé par les affrontements entre Alevis et Sunnites : Malatya, en avril 1978 ; Sivas, en septembre 1978 ; Maraş, en décembre 1978 ; Çorum, en mai–juillet 1980.

---

[17] Pour toute cette partie, je remercie Kasım Yeşilgül qui a bien voulu me laisser bénéficier de son expérience d'Alevi et de ses connaissances en matière de politique turque.

[18] Pour cette partie, nous sommes redevables à l'excellent article de Faruk Bilici, *Alevisme et Bektachisme. Alliés naturels de la laïcité en Turquie ?* voir ci-dessus, note 14.

[19] F. Bilici, *op. cit.*, pp. 290–295. Parmi les théologiens sunnites défendant ce point de vue, F. Bilici cite Abdulkadir Sezgin, un des responsables du Diyanet, Esat Coşan, l'auteur des *Makalat* dont nous avons discuté ci-dessus, chapitre III, au paragraphe *Les Makalat de Hadji Bektach*, et Ethem Ruhi Fiğlali.

Les initiatives du Diyanet divisent les Alevis en trois groupes :

1. Un groupe, surtout rural, prêt à accepter le dialogue avec le Diyanet.

2. Un groupe représenté par la revue *Cem* qui considère que le Diyanet n'a aucun pouvoir politique ou spirituel et ne peut prendre de décision.

3. Un troisième groupe laïc, représenté par les revues *Nefes* ou *Kervan* et qui réclament une citoyenneté laïque. Il considère que les Alevis n'ont pas besoin de mosquées, ni de théologiens diplômés, ni des écoles Imam-Hatip (Imams et Prédicateurs), ni de facultés de théologie. Ils réclament une séparation totale de la religion et de l'Etat et défendent les valeurs culturelles et spirituelles du Bektachisme tout en se maintenant sous la bannière kemaliste.

En octobre 1991, les élections législatives posent le problème Alevi-Bektachi sur l'échiquier national. La Turquie s'oriente vers une coalition gouvernementale de centre gauche. Les Alevis voient venir une période qui leur est favorable. Ils construisent des *Cem Evi* et multiplient les revues et les publications. Soutenus par les intellectuels de gauche, les Alevis réagissent violemment contre les initiatives du Diyanet qui, pas plus que les Ottomans malgré leurs efforts séculaires, n'a réussi à « sunniser les Alevis ».

* * *

Nous avons décrit les aspects plutôt négatifs de la réactualisation : récupération des Alevis par les partis politiques, par les intellectuels, par les mouvements indépendantistes, par les pays étrangers, en particulier l'Iran. Voyons maintenant le côté positif de l'Alevisme et les bienfaits qui pourraient en résulter.

Parce qu'ils ont été persécutés, les Alevis se sont montrés toujours ouverts à l'égard des opprimés. Envers toutes les religions autres que le Sunnisme, ils ont toujours eu une attitude universelle, supra-confessionnelle et un esprit de tolérance[20].

L'esprit de tolérance et le supra-confessionnalisme faisaient partie du climat général durant les premiers siècles de la domination turque en Anatolie. Ce fut la principale raison du succès de la conquête des Turcs qui n'étaient au départ qu'une minorité et avaient à faire face

---

[20] Voir notre *Esprit de tolérance et Supra-confessionnalisme dans la poésie populaire turque*, dans *De l'Epopée au Mythe*, pp. 135–143.

à une population multiraciale et multiconfessionnelle. La tolérance était également une des caractéristiques du Soufisme qui régissait la vie spirituelle de l'Anatolie aux XIII[ème]–XIV[ème] siècles.

La poésie populaire préconisait l'amour du prochain et exaltait l'Amour divin qui était le plus haut degré de perfection dans l'homme et qui ne pouvait être atteint que par la mansuétude et la compassion envers l'autre. Nous en avons des exemples éloquents dans la poésie du penseur universel que fut Yunus Emre :

Nous n'avons de haine pour personne,
l'étranger est aussi notre ami.
Là où il y a misère et désolation,
c'est là notre habitat.

Notre nom est pauvreté,
notre ennemi est la haine.
Nous n'avons de haine pour personne,
tous les hommes sont nos égaux.

Biz kimseye kin tutmazız
agyar dahi dosttur bize
kanda issizlik var ise
mahalle vü şar dır bize

Adımız miskindir bizim
düşmanımız kindir bizim
biz kimseye kin tutmazız
kamu âlem birdir bize[21].

Dans un autre poème, Yunus Emre appelle à la charité et condamne la foi vaine et ostentatoire :

Si tu as brisé un coeur, ne fût-ce qu'une seule fois,
ta prière ne te servira à rien.
Nulle part dans le monde,
tu ne pourras t'en laver le visage et les mains.

Si tu as réconforté un homme au coeur meurtri,
si tu l'as aidé à se relever,
si tu as fait le bien, ne fut-ce qu'une seule fois,
une fois sur mille, ton bienfait ne sera pas perdu.

Bir kez gönül yıktınsa
bu kıldığın namaz değil

---

[21] Cahit Öztelli, *Yunus Emre, bütün şiirleri*, Istanbul 1971, N°58, p. 133. Ilhan Başgöz, *Yunus Emre : araştırma ve şiirlerinden güldeste*, Indiana Universitesi Türkçe programı yayınları, Ekim 1990, p. 117.

yetmiş iki millet dahi
elin yüzün yumaz değil.

Bir gönülü yaptın ise
er eteğin tuttun ise
bir kez hayır ettin ise
binde bir ise az değil[22].

Le supra-confessionnalisme se voit dans la littérature bektachie par des allusions à « Jésus étendu sur la Croix » (çarmıha gerilmiş Isa)[23], et dans la vie courante, à la facilité avec laquelle sont adoptées les coutumes des pays ambiants, comme nous avons pu le constater avec le culte de Hızır.

Durant l'histoire ottomane, les Bektachis, marginalisés et persécutés, ont fait figure de non-conformistes en matière de religion. Plus tard, au XIXème et au XXème siècles, leur non-conformisme se traduira en termes de libre-pensée et de progressisme. Après la chute des Janissaires, en 1826, et la fermeture des *tekke* bektachis qui suivit ces événements, les Bektachis se rapprochèrent des milieux progressistes et participèrent activement à tous les mouvements d'avant-garde. Ils se rallièrent aux Francs-Maçons avec qui ils partageaient les mêmes idéaux, et firent cause commune avec les Jeunes Turcs[24].

Plus tard, lorsque l'Empire Ottoman, à bout de souffle, céda la place à la jeune République Turque, les Bektachis embrassèrent la cause d'Ataturk et soutinrent avec ferveur ses efforts pour l'état laïc. On se souvient encore de la visite d'Ataturk à Hacibektaş, le 19 décembre 1919, dans le but de rallier les Bektachis à sa politique de laïcisation. Il s'était entretenu avec le Çelebi Cemalettin Efendi et le *post nişin* Niyazi Salih Baba. Cemalettin Efendi (m. 1921) et son frère Veliyuddin Çelebi Ulusoy (1876–1940) s'étaient ralliés aux idées kemalistes. Veliyuddin Çelebi resta député jusqu'à la fin de sa vie. Mustafa Kemal fut considéré comme ayant été un Bektachi. Quant aux milieux populaires alevis, ils lui prêtèrent un caractère charismatique et comparèrent Ataturk à Hazret-i Ali[25].

---

22 A. Gölpınarlı *Alevi-Bektaşi nefesleri*, Istanbul 1963, p. 205. Cahit Öztelli, *Yunus Emre*, N°140, p. 217. Ilhan Başgöz, *Yunus Emre*, p. 156.

23 Voir notre *Esprit de Tolérance et Supra-confessionnalisme dans la poésie populaire turque*, pp. 140–143.

24 I. Mélikoff, *L'Ordre des Bektachis après 1826*, dans *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 73–93. *Ibid.*, *Poètes Bektachis modernes : spiritualité et progressisme*, dans *De l'Epopée au Mythe*, pp. 125–133.

25 Voir par exemple la revue *CEM*, N°6, novembre 1991 : *Alevi düşüncesinde bir başka Ali : ATATURK.*

Si au XIXème et au début du XXème siècles, l'attitude d'avant-garde était réservée à l'élite intellectuelle des villes—en particulier d'Istanbul—qui comptait de nombreux Bektachis, dans la deuxième moitié du XXème siècle, l'aspect rationaliste de la tradition bektachie gagna les milieux alevis.

Les Achiks populaires tendent de plus en plus à s'orienter vers la contestation sociale. Parmi les travailleurs émigrés, on chante la lutte des classes et les souffrances de l'émigration.

* * *

Que veulent les Alevis d'aujourd'hui ?

Le principal objectif des Alevis à l'heure actuelle, est d'être reconnus. Ils demandent la reconnaissance de leur identité de minoritaires et de leurs droits de croyance.

Ils veulent être traités à égalité avec les Sunnites.

Ils se considèrent comme étant une avant-garde de la laïcité en Turquie, par réaction contre l'intégrisme musulman et en opposition avec les Diyanet Işleri (Direction des Affaires Religieuses).

La laïcité, c'est le respect de l'homme, le triomphe de l'esprit de tolérance et l'ouverture à toutes les croyances, à l'exception cependant du Sunnisme que les Alevis ne pourront jamais accepter.

En tant que champions de la laïcité, les Alevis demeurent fidèles à ce que fut leur philosophie religieuse, depuis le début. C'est la continuité dans l'évolution.

* * *

Si on devait définir le phénomène alevi, les qualités qui frappent en premier lieu, c'est sa vitalité et son dynamisme. Ce phénomène que nous venons d'étudier à travers huit siècles d'histoire turque en Anatolie, n'a rien perdu de sa vigueur. En se réactualisant sans cesse, il retrouve chaque fois une nouvelle ardeur et gagne en vivacité et en activisme. L'Alevisme ne mérite certainement pas d'être sous-estimé, voire négligé. Sous-estimé ou persécuté, il risque de persister dans son rôle séculaire de facteur de troubles. Mais s'il est canalisé à bon escient, il peut, et doit même, devenir un élément de progrès, un rempart contre l'intégrisme et tous les excès nuisibles, tel l'ultra-nationalisme.

Par contre, en favorisant l'aspect réformateur du Bektachisme représenté symboliquement par Hadji Bektach, le saint populaire national, issu du milieu turkmène qui fut aussi celui de la tribu dont venaient les Ottomans, on contribuera à assurer la fidélité à Ataturk en tant que symbole de la laïcité et du nationalisme éclairé, et le triomphe du laïcisme sur les forces de l'obscurantisme.

CONCLUSION

Dans notre ouvrage, nous avons parlé de vitalité, de dynamisme, mais nous n'avons pas encore employé le mot de « complexité ». Et pourtant, le Bektachisme-Alevisme est surtout caractérisé par sa complexité. Le problème se présente sous la forme d'un kaléidoscope. On a beau l'étudier de tous les côtés, il montre toujours une facette qui a échappé à l'attention et le travail doit être repris et recommencé. On peut dire que les siècles n'ont pas diminué la vitalité du problème, mais ils en ont aussi augmenté la complexité.

Maintenant que l'Alevisme se trouve être un sujet à l'ordre du jour, je reçois de plus en plus de visites de jeunes chercheurs à la recherche d'un sujet de thèse vite faite ou bien d'un sujet de mémoire, qui viennent me demander de leur donner des directives de recherche sur le problème Alevi. Comment leur faire comprendre qu'il ne m'est pas possible d'expliquer en une demi-heure ou une heure ce que je n'ai pas pu rendre exhaustif en trente années de recherches ?

Il n'est pas possible d'écrire un livre, ou même un article de fond après un voyage touristique en Turquie, un séjour à Istanbul ou à Ankara, ou quelques rencontres avec des ouvriers alevis, encore moins après quelques conversations avec des contestataires turcs ou kurdes qui donnent des faits leurs propres points de vue.

Ce que nous lisons dans la presse occidentale concernant l'Alevisme, est bourré d'inexactitudes. C'est pourtant un sujet qui mériterait d'être connu, surtout à une époque où nous avons à faire face à un renouveau de fanatisme religieux.

Les Turcs commencèrent à pénétrer en Anatolie en 1071, après la victoire d'Alp Arslan sur l'empereur Romain Diogène, à Malazgird. Menant d'abord de simples raids de pillage, envahissant le pays à la saison des récoltes et repartant aussitôt après, ils prirent peu à peu assez de goût à l'Anatolie pour désirer s'y installer définitivement. D'abord, une minorité dans un pays à majorité chrétienne, l'infiltration de l'élément turc se fit progressivement. Peu à peu, les envahisseurs imposèrent leur langue et leur turcité, mais l'élément ethnique multiracial qui formait l'Empire Byzantin s'amalgama et s'intégra à l'élément turc.

Ayant à faire face à une population multiraciale et multiconfes-

sionnelle, les Turcs se montrèrent au départ tolérants et conciliants. C'est ce qui explique la relative facilité avec laquelle ils assurèrent leur suprématie durant les premiers siècles de leur domination. Cette attitude favorisa également le fusionnement inter-ethnique qui ne manqua pas de se produire.

Hadji Bektach dont le nom s'est cristallisé dans la religiosité populaire, n'était pas un théologien formé dans la medrese, comme le fut par exemple son contemporain, Mevlâna Djelâleddin Rûmî. C'était un mystique issu du peuple et proche du peuple. Il gardait encore les caractéristiques et les prérogatives de l'ancien Chaman. Il était aussi guérisseur et thaumaturge.

Kaygusuz Abdal qui vivait au XVème siècle, a immortalisé dans ses vers l'image de ce derviche-guérisseur, avec son froc, son manteau de laine grossière et son tapis en peau de bête :

Rum Abdalları gelür « Ali dost » deyü
Hırka giyer aba deyü post deyü
Hastalar gelür derman isteyü
Sağlar gelür Pir'im Abdal Musa'ya[1].

Les Abdal de Rûm viennent, en invoquant le nom d'Ali.
Ils portent le froc, le manteau, la peau de mouton (post)
Les malades viennent leur demander la guérison.
Les gens bien portants vont chez mon maître, Abdal Musa.

Si nous voulons nous représenter l'aspect extérieur de Hadji Bektach, le mieux serait de nous reporter aux miniatures de Siyah Kalem[2]. Elles sont probablement plus près de la réalité de l'époque que les images conventionnelles représentant Hadji Bektach coiffé du *Elif Tacı*, tenant un cervidé dans ses bras et caressant un petit lion. Pourtant, c'est cette image symbolique que nous retiendrons : celle d'un Hadji Bektach dont le visage reflète la bonté et la compassion. Il tient dans ses bras un animal faible et doux, mais sa main repose sur le lion qui représente la force triomphatrice. . . . Ce personnage charismatique symbolise le guide spirituel idéalisé. Il représente la cohabitation de deux forces antagonistes : le lion et le cervidé. Ces deux animaux, en apparence opposés, cohabitent néanmoins en bonne entente dans l'imagerie populaire.

---

[1] Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, 2e éd. Ankara 1966, pp. 301–302.

[2] M.S. İpşiroğlu et S. Eyuboğlu, *Fatih albümü'ne bir bakış* (Sur l'album du Conquérant), Istanbul 1955. Beyhan Karamağaralı, *Muhammed Siyah Kalem'e atfedilen minyatürleri*, Ankara 1984 (Kültür ve Turizm yayınları, N°573).

Avant de clore cet ouvrage, je me dois de reconnaître que je ne peux pas prétendre avoir fait un travail exhaustif. Il ne pouvait être exhaustif, car le problème ne cesse de se renouveler. Il demeure vivace, dynamique et complexe. Cependant, j'espère avoir réussi à débroussailler tant soit peu le sujet et avoir ouvert la voie à un chantier de recherches. . . . J'espère que d'autres chercheurs continueront dans cette voie. Si j'ai un conseil à leur donner, ce serait de se pencher sur l'aspect moderne, d'étudier plus en détails le côté actuel du problème. Il est loin d'être épuisé et son étude ne manquera certainement pas de révéler des aspects inattendus. La question alevie se fera de plus en plus à l'ordre du jour dans la Turquie moderne. Elle arrivera sans doute à faire évoluer les mentalités et oeuvrera dans le sens du progrès.

GLOSSAIRE DES MOTS TECHNIQUES

Abdal : nom donné aux XIIIème–XVème siècles en Anatolie et en Roumélie, à des derviches hétérodoxes nomades et mendiants. Les *Abdal* auraient été la forme anatolienne des *Kalender*. *Abdal* est également employé dans le sens plus général de « derviche ». Les Quarante Saints qui forment la hiérarchie spirituelle. Voir *Kırklar*.
Abdalan-i Rum : une des quatre classes sociales mentionnées par l'historien du XVème siècle Achikpachazade.
Ağıt : lamentations, thrènes.
Ahi : nom donné aux membres d'associations de jeunes gens organisés en corporations de métiers. Voir *Akhisme*.
Ahiret Kardeşi : « frère de l'au-delà ». Voir *Musahip*.
Akhisme : forme anatolienne de la *Futuvvet*. Le *Akhisme* joua un grand rôle social et politique dans l'Anatolie des XIIIème–XVème siècles et disparut après ces dates. Voir *Ahi*.
Ahl-è Hakk (Ehl-i Hakk) : nom donné à un groupe religieux kurde qui présente beaucoup de similitudes avec les Alevis d'Anatolie. Les centres des *Ahl-è Hakk* se trouvent en Iran et en Azerbaïdjan iranien.
Al : démone anthropophage des anciens Turcs.
Albastı : le même que le précédent.
Alem : « étendard ». Un des objets sacrés des confréries. Chaque confrérie avait son étendard.
Ali-ilâhi : nom donné en Iran aux sectes croyant à la divinité d'Ali.
Ali sofrası : voir *Balım Sultan Erkânı*. Agapes qui suivent la cérémonie du *Ayin-i Cem* chez les Bektachis, au cours desquelles sont servies des boissons alcoolisées.
Ana'l-Haqq : « je suis la Vérité » (divine). Paroles prononcées par Mansûr al-Hallâdj et qui le firent condamner pour hérésie.
And : « serment ». Voir *Anda*.
Anda : fraternité de sang qui existait chez les anciens Turcs et les Mongols.
Ardıç : « genévrier ». Arbre dont les feuilles ont des propriétés hallucinogènes. Les branches du genévrier sont utilisées en fumigation dans le but d'obtenir l'état de transe.
Arş-u âla : le Neuvième Ciel, là où se trouve le Trône Céleste.
Aruz : prosodie classique arabo-persane reposant sur la longueur des syllabes.
Asa (Erkân değneği) : bâton rituel en bois d'aloès, parfois en bois de rosier, avec lequel le Mürşid (ou Dede) officie pendant des cérémonies.
Aşık (Achik) : « amoureux » (de la divinité), derviche. Et aussi « barde ». Synonyme de *Ozan*. Voir ce terme.
Aşık-Ozan : barde.
Aşure : nom donné au dixième jour du mois de Muharrem, considéré traditionnellement comme celui de la mort de Huseyn, fils d'Ali. Par extension : mets rituel préparé à cette occasion.
Ata : « père ». Et aussi : guide spirituel.
Ayakçı postu : un des « Douze services » (On iki hizmet) : celui qui garde les chaussures pendant la cérémonie du *Ayin-i Cem*.
Ayin-i Cem : nom donné à la principale cérémonie des Bektachis-Alevis. Le *Ayin-i Cem* est la répétition sur terre du Banquet des Quarante (Kirklar Cemi) qui eut lieu dans l'Au-delà, pendant le *Mirac* du Prophète.
Bab (Baba) : titre donné en Asie Centrale à celui qui propageait l'Islam.
Baba : « Père ». Guide spirituel. Responsable d'un *tekke*.

Bacı : « Soeur ». Membre féminin d'une confrérie bektachi-alevi.
Bacıyan-i Rûm : nom donné par Achikpachazade à un groupe social féminin d'Anatolie et de Roumélie, aux XIV–XV[èmes] siècles.
Balı : « frère aîné ». Voir *Ede*.
Balım Sultan Erkânı (Ali Sofrası) : « cérémonial de Balim Sultan ». Agapes qui suivent la cérémonie du Ayin-i Cem chez les Bektachis, au cours desquelles sont servies des boissons alcoolisées.
Başlık : « prix de la coiffe ». Somme que le fiancé doit payer lors du mariage. La fiancée porte tous ses bijoux sur sa coiffe : ce sont principalement des pièces d'or montées en chaîne.
Batın kılıcı : l'épée ésotérique, symbolisée par une épée en bois qui sert à faire la guerre aux passions, par opposition à celle qui sert à combattre les Mécréants.
Batinî : ésotérique, hétérodoxe. Nom donné à certains groupes soufis jugés hétérodoxes.
Belbağlamak : devenir membre de la confrérie bektachie. Lors de l'initiation, l'adepte était ceint de la ceinture (*tigbend*) en signe d'obéissance.
Bel evlâdı : « fils par le sperme », opposé au *Yol evlâdı*, fils par la voie spirituelle.
Beng (P.) : haschich.
Bism-i Şah : « au nom du Chah ». Formule qui remplace le *Bism-illah* chez les Alevis-Bektachis. Le « Chah », c'est Ali, le « roi des hommes » (*Şah-i merdan*).
Biste : voir *Ortak*. Associé ou compagnon d'un marchand qui l'aidait dans ses transactions commerciales. Ce terme est cité dans le *Kitab-i Lûgat-it-Turk* de Mahmud al-Kaşgari.
Börk : bonnet, coiffure distinctive du derviche. Voir *Tac*.
Burak : monture du Prophète pendant son Ascension Nocturne (*Mirac*), représentée sous la forme d'un cheval ailé à tête de femme.
Buyruk : traité d'Alevisme attribué (probablement à tort) à Ca'far-i Sadik.
Cahil : « ignorant », « païen » (Dieu est le seul savant).
Can : « âme ». Nom donné aux membres d'une communauté bektachi-alevi. Le *Murşid* s'adresse aux membres de la congrégation en les appelant : « *Canlar* ».
Cebra'il (l'Archange Gabriel) : nom donné au coq du sacrifice chez les Alevis.
Celebi : descendant de Hadji Bektach par les enfants qu'il aurait eu de Kadıncık Ana (ce qui n'est pas admis par les Bektachis).
Cemhane : maison où a lieu le Ayin-i Cem.
Cezbe : extase. Voir aussi *Vecd*.
Çepni : nom d'une des vingt-quatre tribus Oguz.
Çile (P. cehl « quarante ») : retraite de quarante jours effectuée dans le Çilehane.
Çırağ : « chandelle ». Objet rituel des Bektachis-Alevis.
Çırağ dinlendirmek : « mettre la chandelle au repos », c'est à dire clore le Cem.
Çırağ uyandırmak ou *uyarmak* : « éveiller la chandelle » : ouvrir le Cem par l'allumage des chandelles.
Çırağçı (*Delilci*) : celui qui s'occupe des chandelles. Un des Douze Services (On iki hizmet).
Çırağlık : chandelier placé en face du seuil (Eşik), appelé aussi « Trône de Muhammed », chez les Bektachis.
Conk : anthologie manuscrite de poèmes populaires transmis de bouche à oreille.
Dâr (pour *Dârağacı*) : « le gibet ». Allusion au martyre de Mansur al-Halladj. Désigne le centre du *Meydan*.
Dâr-i Mansur : « le gibet de Mansur ». Nom donné au centre du *Meydan* où les fidèles viennent confesser leurs péchés.
Dâr-el Islam : « le territoire de l'Islam ». Les pays musulmans.
Dede (*Pir, Şeyh*) : chef spirituel d'une communauté de Bektachis-Alevis.
Dedebaba : nom donné au chef spirituel d'une confrérie de Bektachis.
Deli : « fol en Dieu ». Voir *Divâne*.
Deli Orman : région habitée par les turcophones de la Bulgarie danubienne, appelée aussi *Agaç Denizi*, « la mer des arbres ».

Delil : « guide » ; la mèche qui sert à allumer la chandelle.
Delilci : celui qui allume la chandelle avant le commencement du Cem.
Dem (P.) : « souffle, instant, temps ». Coupe de raki bue pendant la cérémonie du Ayin-i Cem. Voir *Dolu*.
Dem çekmek (ou *görmek*) : boire du raki.
Demlemek : boire du raki.
Dergâh : « seuil ». Couvent de derviches. Voir *tekke*.
Derviş : (P.) : « pauvre, humble ». Pauvre en Dieu (même sens que A. *Fâkir*). Disciple d'une confrérie.
Destur : « permission » demandée en inclinant le torse et en portant la main droite au coeur. Dans la lithurgie bektachie, avant chaque service, le disciple s'incline devant le *Baba* en demandant : Destûr. On lui répond : « Hû ». Voir ce mot.
Devir : cycle, rotation ; cycle d'existence. Danse circulaire des derviches.
Devriye : « rotation » ; aussi « transfiguration », « réincarnation ».
Devşirme : institution qui apparaît sous Murad II : recrutement de jeunes gens—principalement des chrétiens des régions balkaniques—pour l'armée et l'administration ottomane. Les Janissaires (Yeniçeri) étaient recrutés par le *Devşirme*.
Divâne (*deli*) : exalté ; « fol en Dieu ». Synonyme de Deli « fou ».
Djafr (*Cafr*) : science des lettres. Connaissance ésotérique qui fut par la suite assimilée à une technique divinatoire reposant sur la spéculation sur la valeur numérique des lettres. Voir *Hurufisme*.
Djehelten (*Cehelten*) : voir *Kırklar*.
Dolu : « plein », rempli. Coupe de vin ou de raki circulant de main en main et dont chacun boit une gorgée pendant les cérémonies bektachies.
Don : « vêtement ». Les différentes incarnations subies par l'âme durant son parcours terrestre.
Düldül : nom donné au cheval d'Ali.
Dûnbedûn : réincarnation.
Düşkünlük : punition infligée par le Dede. Exclusion de la communauté pour un temps plus ou moins long, selon la faute commise.
Düvazdeh : nefes à la louange des Douze Imams.
Ede : « frère », frère aîné. Voir Balı et aussi *Kâkâ*.
Edebalı : « frère aîné ».
Ehl-i Beyt : la famille du Prophète : Muhammed, Ali, Fatima, Hasan et Huseyn.
Ehl-i Hakk : voir Ahl-è Hakk.
Ehl-i Kitâb : ceux qui appartiennent à une des religions possédant des Livres Sacrés autres que le Coran (Juifs, Chrétiens, Mazdéens).
Elest, Elestu : référence au Coran, sourate VII (A'raf), versets 171/172 : Dieu demande à Adam pendant la Création : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » La semence d'Adam lui répondit : « Nous l'attestons ».
Elif-i Tac (*Elif Tacı*) : une des deux coiffures des derviches bektachis, de forme oblongue, en feutre blanc Devint le couvre-chef des Janissaires.
Enelhak : voir *Ana'l-Haqq*.
Eren : celui qui a atteint (la réalité divine). Désigne chez les Bektachis les membres de la confrérie. Le Baba s'adresse à ceux-ci en les appelant : « Erenler ».
Erenler : « ceux qui sont arrivés ». Titre donné aux initiés.
Erenler Meydanı (et aussi *Kırklar Meydanı*) : autre nom du Meydan evi. Salle de réunion où ont lieu les cérémonies.
Erkân : l'ensemble des rites observés par les confréries ésotériques.
Erkân değneği (*Asa*) : bâton rituel en bois d'aloès, parfois en bois de rosier, avec lequel le Dede (Murşid) officie pendant les cérémonies.
Esrar : « mystères ». Stupéfiants, en particulier haschich.
Eşik : « seuil ». Le seuil du *Meydan* « salle de réunion ». Franchir le seuil, c'est entrer dans le monde ésotérique.
Fakîr (pl. *Fukara*) : « le pauvre en Dieu » ; derviche.

Farz : devoir obligatoire (de la religion).
Farraş : « le balayeur ». Un des Douze Services du Ayin-i Cem, traditionnellement celui de Selmân-i Farsî.
Fetâ (*lâ fetâ illa Ali*) : « jeune homme, brave ». Membre d'une organisation de la Futuvvet.
Fetva : sentence juridique prononcée par le Cheykh-ul-Islam ou par un Mufti.
Fitne : révolte, sédition.
Fityan (pl. de *Fetâ*) : jeunes gens affiliés à la Futuvvet.
Futuvvet (*Futuwwa*) : organisations répandues dans les centres urbains de l'Orient musulman à partir du XIème siècle. La *Futuwwa*, d'abord populaire, fut fortement influencée par le Soufisme et fusionna avec les corporations de métiers. En Anatolie, elle connut une forme particulière : le *Akhisme*.
Futuvvet-nâme : recueil de règles pratiques observées dans les différentes corporations de métiers.
Ga'ib erenleri : « les êtres invisibles ». Les Quarante saints invisibles qui régissent le monde. Ils vivent parmi les hommes sans dévoiler leur sainteté. Ils font également partie des esprits protecteurs du Chaman. Voir *Kırklar.*
Ga'ib postu : « la place du saint invisible ». Chez les Bektachis, cette place est à la droite du « Trône ».
Gazi : celui qui s'adonne à la Guerre Sainte (Gaza). Celui qui combat les Mécréants.
Gaziyan-i Rûm : une des classes sociales mentionnées par l'historien Achikpachazade : la classe des guerriers.
Gerçek : « la Vérité ».
Gerçek erenleri : « les initiés ».
Gerçek erenler demine Hû ou *Gerçege Hû* : salutation bektachie-akevie.
Gök Tengri : le dieu-ciel.
Görüşmek : « se voir mutuellement ». Nom donné à un rite faisant partie du *Ayin-i Cem*, dans certaines régions : en Thrace, au Deli Orman.
Gözcü : « surveillant ». Un des Douze Offices du *Ayin-i Cem.* Le Gözcü est celui qui surveille la porte et interdit l'entrée aux non-initiés et aux non-Bektachis ou non-Alevis.
Gülbang (Gülbenk) : « cri, exclamation ». Prière collective récitée à haute voix, par exemple *Allah, Allah ! Hû !*
Gülabdan : aspersoir d'eau de rose.
Hakikat : la Vérité (divine). Réalisation de l'expérience de la réalité divine. Quatrième et dernière étape du cheminement vers la Vérité Divine.
Hakk : « le réel, le vrai ». Un des noms de la Divinité.
Hal (pl. *Ahval*) : « état ». Etats spirituels par lesquels passe le Soufi dans sa quête de Dieu. Par extension : état de grâce mystique, extase.
Halife : représentant, assistant, substitut, successeur. Celui qui a reçu du Maître (Pîr, Cheykh) le pouvoir de transmettre les enseignements.
Hangâh : couvent de derviches. Voir *tekke.*
Havishta : voir *Biste.* « Frère ou associé ».
Haydar : « lion ». Un des noms d'Ali.
Helvâ : mets rituel préparé lors de l'initiation aux corporations de la Futuvvet.
Hikmet : « sagesse ». Poèmes composés par Ahmed Yesevi et transmis oralement.
Hırka : froc, tunique de derviche. Le *Hırka* est remis par le Pîr (Cheykh) au disciple pendant la cérémonie d'initiation.
Hızır Bayramı : « Fête de Hızır ». Célébrée par les Alevis pendant les Calendes de février. Cette fête correspond à l'ancien Nouvel An turc, selon le calendrier des Douze Animaux.
Hızmet : les Offices du rituel bektachi. Pendant la cérémonie du *Ayin-i Cem,* il y a Douze Offices : On iki Hizmet.
Horasan Erenleri : désigne les Soufis venus d'Iran ou d'Asie Centrale, par opposition à ceux venus de Syrie ou d'Irak. Voir *Rûm Erenleri.*

Hû : « Lui », Dieu. Aussi *Yâ Hû !* Salut des derviches prononcé en mettant la main droite sur le coeur et en inclinant le buste.
Hulûl : incarnation, réincarnation.
Hurramdîn : doctrine prêchée par Bâbek le Hurramî, mis à mort en 838 par Afchin, le commandant turc des armées califales.
Huruc : révolte.
Hurufi : adeptes de la secte propagée par Fazlullah d'Asterabad (m. 1394).
Hurufisme : secte hétérodoxe à tendance gnostico-cabalistique. Le Hurufisme s'est amalgamé au Bektachisme.
Hüseynî Tâc : un des deux couvre-chefs des Bektachis : bonnet à douze plis (symbolisant les Douze Imams) et surmonté par un bouton symbolisant l'Unité Divine. Voir *Tac-i Haydarî.*
Ibrikdâr ou *Ibrikçi* (*Ibrik* : « aiguière ») : « aquarius ». Un des Douze Offices du *Ayin-i Cem*, chargé de verser l'eau de rose sur les mains de l'assemblée.
Icazet : diplôme d'investiture délivré par un Cheykh à un *Halife*, lui donnant le droit de transmettre l'enseignement de la Tarikat à des disciples.
Ikrar : confession de foi prononcée pendant l'initiation.
Ikrar ayini : cérémonie d'initiation. Voir *Nasib almak.*
Ilâhi : « psaumes ». Poèmes mystiques chantés dans les couvents de derviches.
Isnad : chaîne de transmission. Document attestant une chaîne de transmission de pouvoirs spirituels. Voir *Silsile.*
Işik : groupe de derviches hétérodoxes apparentés aux Hurufis.
Izinci (ayakçı) : un des Douze Services. Celui qui est chargé d'enlever et de rapporter les chaussures.
Kâfir : « mécréant ». Peut désigner les Chrétiens et aussi les Chamanistes.
Kâkâ (kakko, kako) : « frère, frère aîné ». Voir *Ede.*
Kalender : derviche appartenant à un ordre de derviches errants et mendiants. Ce terme apparait en Iran au XIIIème siècle. Plus généralement : derviche errant hétérodoxe.
Kam : nom turc du Chaman.
Kam-ozan : « barde », *Aşık* (voir ce terme).
Kamla- : chamaniser.
Kamlık : sorcellerie.
Kan kardeşi : « frère de sang ». Voir *Anda.*
Kanun çırağı : le « cierge de l'Ordre ». Se trouve placé dans la salle de réunion, en face du Trône.
Kaygusuz : désigne *Kaygusuz Abdal*, disciple de Abdal Musa, un des premiers poètes bektachis. *Kaygusuz* est également le nom donné au derviche adonné aux stupéfiants (*esrar*), le haschich en particulier.
Kayi : une des vingt-quatre tribus oguz : celle des Ottomans.
Kazan : « chaudron ». Objet rituel lié au Chamanisme. Le *Kazan* est lié à l'idée d'une nouvelle naissance et de la maîtrise du feu, prérogatives du Chaman.
Kelam : « parole ». Psaume Ahl-è Hakk, se rapprochant du *nefes* des Bektachis-Alevis.
Kemer : « ceinture ». Un des objets rituels du dervuche. Voir *Tığbend.*
Kemerbeste : « celui qui a ceint la ceinture », celui qui a réçu l'initiation.
Keramet : « miracle », « don ». Les pouvoirs extraordinaires d'un saint. Le pouvoir d'accomplir des miracles. Charisme.
Kiler evi : « grenier ». Un des bâtiments du sanctuaire de Hacibektaş.
Kırklar (Cehelten) : les Quarante saints qui font partie de la hiérarchie spirituelle. Voir *Abdal.* Les *Kırklar* sont aussi les esprits protecteurs du Chaman.
Kırklar Cemi : « Banquet des Quarante ». Nom donné au *Ayin-i Cem* qui est la répétition sur terre du Banquet de l'Au-delà qui eut lieu pendant le *Mirac* (Ascension) du Prophète.
Kırklar Meclisi : même que le précédent.
Kırklar Meydanı (aussi *Meydan evi*) : salle de réunion des derviches.
Kişi : nom du premier homme dans la cosmogonie des Anciens Turcs.

Kızıldeli : surnom de Seyyid Ali Sultan (XVème siècle). Surnom donné à un Bektachi adonné au vin.
Küntükenz : désignation abrégée du Hadith Kutsi : « J'étais un trésor caché ».
Kutb : « pôle ». Personne placée au sommet de la hiérarchie des saints. Le principal saint d'une époque.
Lakab : pseudonyme, nom de plume.
Makâlat : « paroles ». Nom d'un texte attribué à Hadji Bektach.
Makam : stations que traverse l'âme d'un Soufi dans sa quête vers la Divinité : étapes. Les Quatre Portes de la Voie mystique comportent chacune dix étapes.
Maktelgâh : « lieu du martyre ». Nom donné au tombeau de Fazlullah d'Astarabad, martyrisé à Alindjak en 1394 et qui devint un centre de pèlerinage.
Malâmatiyye, Melâmi : « les gens du blâme ». Mouvement mystique qui s'est développé à partir du IXème siècle, au Khorassan. Derviches s'attirant la réprobation publique par le non-respect des règles religieuses et sociales.
Mâni : chanson populaire turque.
Ma'rifet : « gnose ». Connaissance de Dieu. Troisième étape du cheminement du Soufi vers la Vérité (Hakikat).
Maulâ : compagnon non-arabe du Prophète.
Mazhar : manifestation de Dieu sous forme humaine. Ali est le *mazhar* de Dieu.
Meclis : réunion des fidèles.
Meczub (cezb) : « extatique ».
Melek Ta'us : l'Ange-paon adoré par les Yezidis.
Menakibnâme : hagiographie. Récit des faits et gestes d'un personnage célèbre.
Mengûş (P) : « boucle d'oreille ». Anneau de fer porté à l'oreille droite par les derviches qui avaient fait voeu de célibat.
Mersiye : élégie, poème de lamentations.
Mest : « ivre ». Etat du derviche qui est devenu conscient de la Réalité Divine.
Meydan : nom donné à l'espace où se déroulent les cérémonies religieuses. Le Meydan est aussi appelé *Kırklar Meydanı*, « salle des Quarante », car c'est là qu'est performé le *Ayin-i Cem* appelé *Kırklar Meclisi*.
Meydan Taşı : situé en face du Trône. C'est une pierre surmontée du *Teslim Taşi* « pierre de l'abandon » (à Dieu).
Meydancı : « nettoyeur ». Un des Douze Services.
Meyhane : « taverne ». Désigne le *tekke*.
Mezar zamanı (ou mevsimi) : « le temps des funérailles ». Epoque à laquelle les Alevis renouvellent la cérémonie des funérailles d'un défunt mort au cours de l'année. Le temps des funérailles a lieu au printemps avant la fin du mois de mai.
Mirac : l'Ascension du Prophète qui eut lieu pendant le mois de Redjeb et qui conduisit Muhammed vers le Trône céleste.
Miraclama : récit de l'Ascension du Prophète. Nom d'une partie du *Ayin-i Cem*.
Misafirhane (Mihman evi) : lieu d'accueil des derviches. Nom d'une salle du *tekke* bektachi où sont accueillis les visiteurs.
Mucerred : « célibataire ». Etat du derviche qui a fait voeu de célibat et qui porte un anneau de fer dans son oreille droite (menguş).
Muhib : « amoureux ». Désigne les membres d'une confrérie qui ont été initiés.
Mülhid : hérétique.
Mum söndü : « la chandelle s'est éteinte ». Allusion aux soi-disant cérémonies secrètes où les Bektachis-Alevis étaient censés se livrer au libertinage dans l'obscurité.
Münkir : athée.
Mürid : disciple d'un maître spirituel.
Mürşid : maître spirituel. Celui qui guide le Mürid dans la Voie (Tarikat).
Mürteza : « l'Elu ». Un des surnoms d'Ali : Ali Mürteza.
Musâhip (Ahiret kardeşi) : « frère de l'Au-delà ». Fraternité religieuse entre deux hommes qui ne sont pas apparentés par le sang, mais qui a été consacrée par des rites.

Nâsip almak : recevoir l'initiation. Voir *Ikrar* et *Ikrar ayini*.
Nasihat : précepte moral chuchoté au postulant pendant l'initiation.
Nauruz (Nevruz) : nom du Nouvel An iranien qui est célébré chez les Bektachis-Alevis.
Nefes : « souffle ». Le souffle représente le pouvoir spirituel du derviche. Aussi : nom donné aux poèmes spirituels des Bektachis. Les *nefes* sont chantés pendant les cérémonies.
Niyaz : acte de révérence à un supérieur, prosternation, baisement de main ou de genou. *Niyaz* signifie aussi « prière, offrande ». Celle-ci est apportée par le fidèle comme participation aux agapes.
Ocak : foyer, famille, lignée. Chaque groupe alevi se rattache à un *Ocak* qui dépend d'un *Dede*.
On Iki Hızmet : les Douze Offices. Douze officiants sont désignés pour remplir chaque office pendant le *Ayin-i Cem*.
Ortak : « associé ». Voir *biste*.
Ozan : « aède ».
Palihenk (P) : autre nom du *Teslim Taşı*.
Parsa : action de mendier. Coutume pratiquée par les derviches errants, Abdal ou Kalender, évoquée pendant le *Ayin-i Cem*.
Pençe-i Al-i Aba : « paume de la Sainte Famille ». Celle-si est composée de cinq personnes : Muhammed, Ali, Fatima, Hasan et Hüseyn. Nom donné à la paume de la main droite que le Mürşid (ou Dede) applique entre les deux épaules du postulant pendant l'initiation.
Pervâne (Pazvand, Kapıcı) : un des Douze Services : celui qui est chargé de garder la porte pendant les cérémonies et d'interdire l'entrée du *Meydan* à ceux qui sont étrangers à la communauté.
Pîr (P) : « maître spirituel ». Chef d'une confrérie de derviches.
Pîr-evi : tekke.
Pîr-i sânî : surnom de Abdal Musa et de Balım Sultan.
Post : peau de mouton ou d'un autre animal, sur laquelle les derviches s'assoient pendant les réunions.
Post-nişin : « celui qui s'assied sur la peau (de mouton) ». Désigne le Baba, chef d'un tekke.
Rafizi : hérétique. Membre d'une secte chiite.
Rehber : « guide ». Celui qui guide le novice venu recevoir l'initiation. Symbolise Ali, le guide par excellence.
Ribat : forteresse militaire construite dans les zones frontalières des pays musulmans dans le but de la sauvegarde et du prosélytisme. Place-forte qui servait à la défense des pays sédentaires contre les nomades, surtout en Asie Centrale.
Risâle (A) : traité, épitre.
Rûm Erenleri : « les initiés de Rûm » (opposés aux Horasan Erenleri). Désignait les Bektachis à partir du XIV[ème] siècle, plus particulièrement ceux des pays balkaniques.
Safâ : pureté, clarté.
Saka (Dolucu) : un des Douze Services. Celui qui est chargé de distribuer l'eau qui sera bue en souvenir des martyrs de Kerbelâ.
Sâki : « échanson ». Un des Douze Services.
Saz : instrument populaire traditionnel à cordes. Les Achiks s'accompagnent du Saz quand ils chantent les nefes.
Seccâde : tapis de prières.
Seccâde-nişin : « celui qui est assis sur le tapis ». Désigne le Cheykh (Dede-Baba) d'une confrérie.
Selman-i Farsi (m. 654) : premier converti musulman non-arabe. Patron des Corporations de métiers. Occupe une place prépondérante chez les Bektachis-Alevis, héritée de celle qu'il occupait dans la Futuvvet.

Sema' : « audition », « concert spirituel ». Danse circulaire effectuée autour d'un centre, dont les mouvements rappellent ceux de la *turna*, « grue cendrée ». Le *sema'* est la réminiscence du « vol magique » et des pouvoirs ornithologiques du Chaman.

Sevab : acte pieux, action méritoire accomplie pour le service de Dieu et devant être récompensée dans l'Au-delà.

Seyyid : chez les Alevis-Bektachis, désigne un descendant d'Ali. Les Dede sont traditionnellement des descendants d'Ali, d'après leur chaîne spirituelle d'initiation (silsile).

Silsile : « chaîne spirituelle d'initiation ». Chaîne spirituelle unissant les Cheykhs successifs d'une Tarikat ; chacun reçoit ses pouvoirs de son prédécesseur.

Sırr-i Hakk : « mystère du Dieu de Vérité ».

Sofra : « agapes ». Repas qui suit les cérémonies. Aussi, le tapis de cuir sur lequel est servi le repas.

Sofradâr (sofracı) : un des Douze Services. Celui qui s'occupe des agapes.

Sohbet : discussion amicale.

Sûfî : mystique musulman. Le mot proviendrait de *A. Sûf*, « laine ». Les vêtements des Sûfîs étaient faits de laine, comme ceux des ascètes.

Sultan al-ârifin : « sultan des gnostiques ». Surnom que se donnait le Karakoyunlu Cahan Şah (1437–1467).

Shafiisme : une des quatre écoles juridiques sunnites.

Şah-i merdan : « le roi des hommes ». Appellation courante pour Ali.

Şalvar : « pantalon ». Revêtu lors de l'initiation à la Futuvvet.

Şedd : « ceinture ». Un des objets rituels de l'initiation.

şerbet : « sorbet ». Coupe d'eau salée bue à la ronde pendant l'initiation.

Şeri'at : la loi coranique. Chez les Bektachis-Alevis, elle se trouve en bas des quatre degrés de la Connaissance mystique : Dört kapı, « les Quatre Portes ».

Şölen : festin traditionnel des Turcs d'Asie Centrale.

Tac : « couronne ». Couvre-chef, bonnet distinctif porté par les derviches.

Tac-i Haydarî : couvre-chef rouge à douze plis qui était la coiffure distinctive des Kizilbaş, partisans de Haydar.

Takiye : dissimulation, discipline de l'arcane, loi du secret. Doctrine d'origine chiite adoptée par les Bektachis afin de ne pas attirer l'attention de leurs ennemis. Peut se résumer ainsi : « Paraître tel qu'on n'est pas, ne pas paraître tel qu'on est ».

Talip : « celui qui demande ». Postulant. Celui qui demande l'initiation, novice.

Tahtacı : groupe alevi vivant dans la région d'Antalya.

Takallûs : nom de plume, pseudonyme. Voir *Lakâb*.

Tandır : actuellement « brasero ». Trou creusé dans la terre, où l'on préparait le pain.

Taptuk : « nous avons cru ». Nom d'une des nombreuses confréries de derviches populaires et hétérodoxes de l'Anatolie, qui entrèrent plus tard dans le Bektachisme.

Tarikat : voie mystique, confrérie, ordre de derviches. Deuxième étape du cheminement mystique.

Tasavvuf : mystique musulmane. Soufisme.

Ta'us al-Malâ'ika : surnom donné à l'Archange Gabriel chez les Yezidis. L'Ange-paon : *Melek Ta'us*.

Teberrâ : inimitié envers les ennemis d'Ali, en particulier envers les trois premiers Califes.

Tecelli : manifestaton de Dieu sous forme humaine.

Tekke : couvent de derviches. On utilise aussi les termes : *dergâh, hangâh, zaviye*.

Tenassuh : croyance à la multiplicité des formes, pouvant aller jusqu'à la métempsycose.

Terceman : « celui qui interprête ». Prière rituelle ou récitation prononcée par le Mürşid ou le Rehber pendant le *Ayin-i Cem*.

Teslim Taşı (*Palihenk*) : « pierre de l'abandon » (à Dieu). Large pierre d'opaline, à douze facettes, portée par le Dede-Baba.

Tevellâ : amour pour la Famille (du Prophète) : Ali, Fatima, Hasan et Hüseyn.

Tevhid : « communion d'union ». En mystique, expérience pendant laquelle on ne fait qu'un avec la Divinité.

Tığbend : ceinture de laine portée lors de l'initiation. Cette ceinture est tressée avec la laine du mouton qui sera sacrifié lors de cette cérémonie.
Torlak : groupe de derviches hétérodoxes englobés dans le terme plus général de *Kalender.*
Toy : banquet traditionnel turco-mongol accompagné de musique et de chants. On y consommait des boissons alcoolisées.
Tüfekçi : nom d'une corporation de métiers dont le patron était Ahmed-i Zemci.
Türbe : mausolée, tombe d'un saint. Les Turbe où reposent les fondateurs de confréries ou les saints vénérés par la confrérie sont des lieux fermés, situés dans l'enceinte des couvents. Ils font l'objet de pèlerinages.
Turna : « grue cendrée ». C'est l'oiseau qui symbolise les peuples nomades par excellence. La *turna*, oiseau solaire, est un des symboles d'Ali. Elle est souvent confondue avec le Phénix. Le *Sema'* dansé par les Alevis-Bektachis reproduit le vol de la *turna.* Ahmed Yesevi avait le pouvoir de se métamorphoser en *turna.*
Tütsi : fumigations. Elles avaient lieu pendant les séances chamaniques dans le but de produire un effet propice aux hallucinations.
Tuyug : forme traditionnelle de la poésie turque ancienne.
Uç tamga : les trois Principes manichéens : de la bouche, du sein et de la main.
Uçmak : « voler ». Nom turc du Paradis. Rappelle l'ancienne croyance chamanique de l'âme qui s'envole du corps sous la forme d'un oiseau.
Uryanlar Sema'i : « danse des nus ». Sema' dansé dans certaines régions, en l'honneur de Cheykh Bedreddin, le jour présumé de sa mort. Le Cheykh aurait été pendu nu dans le bazar de Serrès.
Vahdet-i Vucud : « l'Unicité de l'Etre ». Panthéisme mystique élaboré par Ibn al-Arabî. Doctrine d'inspiration néo-platonicienne et gnostique, qui repose sur l'Amour universel : tout le monde créé n'est que la manifestation de l'Essence de Dieu.
Vecd : « extase ». Voir aussi *cezbe.*
Vilâyet : « sainteté ». Voie qui conduit à la sainteté. La *vilâyet* constitue la face ésotérique de l'Islam.
Vilâyetnâme : récit hagiographique. *Voir Menâkibnâme.*
Yada Taşı : pierre qui était censée provoquer la pluie dans l'ancienne tradition turque.
Yezidî : secte kurde d'origine discutée, répandue en Syrie et en Irak.
Yol evlâdı : « fils par la voie spirituelle ». Opposé au *Bel evlâdı*, « enfant par le sperme ».
Zâkir (sazende, ozan) : un des Douze Services. Celui qui joue du s*az.* Voir *Aşık, aşık-ozan.*
Zat-i Hakk : l'Essence de Vérité (Dieu).
Zaviye : couvent, ermitage. Voir *tekke.*
Zikr : répétition du nom de Dieu et aussi d'Ali, en tant que manifestation de Dieu : « Ali hay ! Ali Hû ! » Litanies prononcées par les derviches pendant leurs cérémonies.
Zikr-i erre (zikr de la scie) : récitation pratiquée par les adeptes de la Yeseviyye, qui imitait le bruit de la scie.
Zındık : schismatique. Celui qui est accusé de *Zandaka.* Terme qui recouvre toute opposition à la Loi révélée et par extension à l'Etat : dualisme, chiisme, athéisme, libre-pensée.
Zülfikâr : nom de l'épée d'Ali, à deux tranchants, symbolisant ce monde et l'Au-delà.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations utilisées

Aşıkpaşazade, éd. Ali : Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Al-i Osman*, éd. Ali, Istanbul 1332 (1916–1917).
Aşıkpaşazade, éd. Atsız : Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*, dans Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul 1949.
Barkan, *Kolonizatör dervişleri* : Barkan, Ömer Lütfî, *Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizatör metodu olarak Vakıflar ve Temlikler* I. *Istilâ devirlerinin kolonizatör dervişleri ve zaviyeleri*, dans *Vakıf Dergisi* II, Ankara 1942, pp. 279–386.
Bektachiyya : *Bektachiyya*. Etudes sur l'Ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Istanbul 1995 (éditions Isis).
Bibl. Arch. et Hist. de l'Inst. Français d'Istanbul : Bibliohtèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Istanbul : devenu IFEA (voir ci-dessous).
Birge, *Bektashi Order of Dervişhes* : Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London and Hartford, Conn. 1937.
BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique.
Conybeare, *The Key of Truth* : Conybeare, Fred C., *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford (Clarendon Press), 1898.
EI[1] : Encyclopédie de l'Islam, 1ère édition.
EI[2] : Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition.
Eliade, *Chamanisme* : Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (2ème éd.).
EPHE : Ecole Pratique des Hautes Etudes.
Ergun, *Bektaşi Şairleri* : Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Bektaşi şairleri ve nefesleri*, vol. 1–2, Istanbul 1955, (2ème éd.).
Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri* : Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri. XIXuncu asırdan beri*, cilt 3, Istanbul 1956 (2ème éd.).
IA : Islam Ansiklopedisi.
IFEA : Institut Français d'Etudes Anatoliennes.
Ist. Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları : Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Ist. Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası : Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası.
J.A. : Journal Asiatique.
Köprülu, *Les Origines* : Köprülü, Mehmed Fuat, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935 (1ère éd.) ; Philadelphia, Pennsylvania 1978 (2ème éd.), Porcupine Press.
Mélikoff, *La Geste* : Mélikoff, Irène, *La Geste de Melik Danışmend. Etude critique du Danışmendnâme*, 2 vol. Paris 1961.
——, *Recherches sur les composantes du syncrétisme* : Mélikoff, Irène, *Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alevi*, dans *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples 1982, pp. 379–395.
——, *L'Islam hétérodoxe* : Mélikoff, Irène, *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, dans *Turcica* XIV, 1982, pp. 142–154.
——, *Les Origines centre-asiatiques* : Mélikoff, Irène, *Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien*, dans *Turcica* XX, 1988, pp. 7–18.
——, *Sur les traces du Soufisme turc* : Mélikoff, Irène, *Sur les traces du Soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul 1992 (Analecta Isisiana III).

——, *De l'épopée au mythe* : Mélikoff, Irène, *De l'Epopée au Mythe. Itinéraire turcologique*, Istanbul 1995 (Analecta Isisiana XV).
Menâkibü'l-Kudsiyye : Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye (Baba Ilyas-i Horasânî ve sulâlesinin menkâbevi tarihi)*, édité par Ismail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984.
Neşri, éd. Taeschner : *Gihannuma, Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehemmed Neschri*, édité par Franz Taeschner, Leipzig 1951 (Otto Harrassowitz).
Neşri, éd. Unat : Neşri, Mehmed, *Kitab-i Cihan-Numâ. Neşri Tarihi*, édité par Unat F.R. et Köymen Mehmet A., Ankara 1949–1957, TTK IIIème série, N°2a et 2b.
Ocak, *La Révolte* : Ocak, A. Yaşar, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'Hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle*, Ankara 1989 (TTK, série VII, N°99).
Ocak, *Kalenderiler* : Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı Imparatorluğunda marjinal Sûfiligi : Kalenderîler* (XIV–XVII yüzyillar), Ankara 1992.
PUF : Presses Universitaires de France.
R.E.I. : Revue des Etudes Islamiques.
Uruç, éd. Babinger : Uruç Beg (Oruç Beg), *Tevârih-i Al-i Osman*, éd. Franz Babinger, Hannover 1925.
Uruç, éd. Atsız : *Oruç Bey Tarihi*, édité par N. Atsız, Istanbul 1972.
TDK : Türk Dil Kurumu (Société turque de linguistique).
TTK : Türk Tarih Kurumu (Société turque d'histoire).
Vilâyetnâme : Gölpınarlı, Abdülbâki, *Manakib-i Haci Bektaş-i Velî « Vilâyet-Nâme »*, Istanbul 1958.
WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG : Zeitschrift des deutschen morgenländische Gesselschaft.

Sources

Aflâki (Eflâki), *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manâkib-ul-'Arifin)*, éd. et trad. Clément Huart, 2 vol., Paris 1918–1922 (rééd. Paris 1979).
——, *Ménakib-ul-'Arifin*, éd. Tahsin Yazıcı, 2 vol., Ankara 1959–1961.
Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*, éd. Atsız, Istanbul 1332 (1916–1917).
——, *Tevarih-i Al-i Osman*, dans Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul 1949.
Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abû'l-Faradj*, trad. Ernest W. Budge, London 1932.
Buyruk, texte établi par Sefer Aytekin, Ankara 1958.
——, texte établi par Fuat Bozkurt (texte peu sûr), Istanbul 1982.
Chronique anonyme, voir Giese, F.
Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Unsiyye (Baba Ilyas-i Horasânî ve sülalesinin menkabevi tarihi)*, édité par Ismail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984. 2e éd. Ankara 1995.
Giese, F., *Die altosmanische anonymen Chroniken (Tevarih-i Al-i Osman)*, Breslau 1922.
Ibn Battuta, *The travels of Ibn Battuta*, texte arabe traduit par H.A.R. Gibb, d'après l'édition de C. Defremery et B.R. Sanguinetti, 2 vol., Cambridge 1962.
——, *Voyages et périples*, dans *Voyageurs arabes*, éd. La Pléiade, Paris 1995.
Ibn-i Bibi, *El-Evâmiru'l Alâ'iyye fî'l-Umûri'l-'Alâiyye*, éd. Adnan S. Erzi. En facsimile. Ankara 1956 (TTK).
——, éd. Th. Houtsma (de l'abrégé), Leiden 1902.
Ibn Fadlan, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. Marius Canard, Paris 1983 (Papyrus).
Kaşgârî (Mahmud al-), *Divânü Lugât-it-Türk*, trad. Besim Atalay, Ankara 1941 (TDK).
Kitâb-i Dede Korkut : Rossi (Ettore), *Il « Kitâb-i Dede Qorqut », racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz tradotti e annotati con « facsimile » del MS Vat. Turco 102*, Cité du Vatican 1952.

Kitâb-i Dede Korkut : Ergin (Muhammed), *Dede Korkut Kitabı I. Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara 1958 (TTK).
Kitâb-i Dede Korkut : Ergin (Muhammed), *Dede Korkut Kitabı. Metin-Sözlük*, Ankara 1964 (TTK).
Kitâb-i Dede Korkut : *Kniga moego Deda Korkuta*, trad. russe par V.V. Barthold, édité par V.M. Žirmunsky et A.N. Kononov, Moscou-Léningrad 1962.
Kitâb-i Dede Korkut : Gökyay (Orhan Saik), *Dedem Korkudun kitabı*, Istanbul 1973.
Makâlat : Haci Bektaş-i Veli, *Makâlat*, éd. Coşan (Esat), Istanbul 1986.
Matthieu d'Edesse, *Chronique*, trad. Edouard Dulaurier, Paris 1858 (Bibliothèque Historique Arménienne).
Michel le Syrien, *Chronique*, trad. J.B. Chabot, Paris 1899–1910.
Neşri : *Gihânnüma. Die Altosmanische Chronik des Mevlâna Mehemmed Neschri*. éd. Franz Taeschner, Leipzig 1951 (Otto Harrassowitz).
Neşri, Mehmed : *Kitab-i Cihan-Numâ. Neşri tarihi*, 2 vol. éd. Unat (F.R.) et Köymen (Mehmed A.), Ankara 1949–1957 (TTK, série III, N° a et 2b).
Otman Baba Vilayet-Nâmesi : texte établi par Gölpınarlı A., dans Journal of Turkish Studies V, XIX, 1995.
Rubrouk (Guilaume de), *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. Claude et René Kappler, Paris 1985.
Saint Augustin, éd. Migne (J.P.) dans *Patrologiae Latinae* XXXII, col. 1309–1384, ch. XI–XVIII, Paris 1961.
Saint Quentin (Simon de) *Histoire des Tartares*, publiée par Richard (Jean), Paris 1965 (Documents relatifs à l'Histoire des Croisades, VIII).
Saltuknâme : manuscrit de la Bibliothèque de Topkapı Sarayı, Hazine 1612.
—— : *The legend of Sarı Saltuk collected from oral traditions by Ebu'l-Hayr Rûmî*, text in facsimile with critical and stylistic analysis and index by Fahir Iz, edited by Şinasi Tekin, Harvard University 1974–1976.
Uruç (Oruç Beg), *Tevarih-i Al-i Osman*, éd. Franz Babinger, Hannover 1925.
——, *Oruç Bey tarihi*, éd. Nihal Atsız, Istanbul 1972.
Şeyhoglu, Hurşidnâme, manuscrit du British Museum, Oriental 11408.
——, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, A.F. 314.
Vilâyetnâme : Gross (E.), *Das Vilâyet-nâme des Haggi Bektasch*, Leipzig 1927.
Vilâyetnâme : Gölpınarlı (A.), *Manakib-i Haci Bektaş-i Veli « Vilâyet-Nâme »*, Istanbul 1958.

Ouvrages et articles

Adam (Alfred), *Texte zum Manicheismus*, Berlin 1969.
Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, Istanbul 1931.
——, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Istanbul 1932.
Akdağ (Mustafa), *Celâlî Isyanları (1550–1603)*, Ankara 1963 (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları N°144) ;
——, *Türkiye'nin Iktisadî ve Içtimaî Tarihi*, 2 vol. Istanbul 1974.
——, article *Karayazıcı*, dans I.A.
Aksel (Malik), *Religious pictures in Turkish art*, Istanbul 1967.
Allouche (Adel) ; *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict* (906–962/1500–1555), Berlin 1983 (Islamkundliche Untersuchungen, 90).
Anatolia Moderna (Yeni Anadolu) II—*Derviches et cimetières ottomans*, Paris 1991 (Bibl. Inst. Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, XXXIV).
Anawati (G.C.) et Gardet (Louis), *Mystique musulmane—aspects et tendances—expériences et techniques*, Paris 1986 (4ème éd.).
Andreev (M.S.), *Nekotorye rezul'taty etnografičeskoj ekspedicii v Samarkandskuju oblast' v 1921 godu*, Izvestia Turkestanskogo otdela RGO, t.XVII, Tachkent 1924, pp. 137–139.

Anka—Littérature populaire : en suivant les Achiks. Huit siècles de poésie populaire anatolienne, sous la direction de Françoise Arnaud-Demir, *Revue Anka*, N°27/28, Paris 1996.
Arasly (Hamid), *Nasimi* (*Imadeddin*), 3 vol. Baku 1973.
——, *Imadeddin Nassimi, vie et œuvre* (en français), Baku 1973.
Arısoy (M. Sunullah), *Türk Halk Şiiri Antolojisi*, Istanbul 1985 (Bilgi yayinevi).
Aristova (T.F.), *Kurdy Zakavkazja, istoriko-etnografičeskij očerk*, Moscou 1966 (Akad. Nauk SSSR).
Aslanoğlu (Ibrahim), *Kul Himmet ustadım*, Sivas 1976.
——, *Pir Sultan Abdallar*, Istanbul 1984.
Asmussen (J.P.), *XUASTVANIFT—Studies in Manichaeism*, Copenhague 1965.
Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Istanbul 1340 (1924) ; Istanbul 1991 (2ème éd. traduit de l'osmanlı par Vedat Atila).
Aubin (Jean), Etudes Safavides I : Shah Isma'il et les notables de l'Iraq Persan, dans *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2, Leiden 1959, pp. 37–38.
——, La politique religieuse des Safavides, dans *Le Shi'isme Imamite*, Paris 1970 (Presses Universitaires de France), pp. 235–244.
——, L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III), dans *Moyen Orient et Océan Indien XVIe–XIXe s.*, 5, Paris 1988.
Babinger (Franz), *Mehmed the Conqueror and his time*, trad. Ralph Manheim, éd. William C. Hickman, Bollinger Series XCVI, Princeton 1978.
Bacqué-Grammont (J.L.), Etudes Turco-Safavides III. Notes et documents sur la révolte de Şah Veli b. Şeyh Celal, dans *Archivum Ottomanicum*, tome VII, Wiesbaden 1982, pp. 5–69.
Badger (G.P.), *The Nestorians and their Rituals : with a narrative of a mission in Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844*, 2 vol. London 1852.
Balivet (Michel), *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994 (éd. Isis. Les Cahiers du Bosphore, X).
——, *Islam, mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Beddredîn, le « Hallâdj des Turcs » (1358/59–1416)*, Istanbul 1995 (éd. Isis, Les Cahiers du Bosphore XII).
Barkan (Ömer Lûtfî), *Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizatör metodu olarak Vakıflar ve Temlikler ; I. Istilâ devirlerinin kolonizatör dervişleri ve zaviyeleri*, dans *Vakıf Dergisi, II*, Ankara 1942, pp. 279–386.
——, Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de civilisation : les derviches colonisateurs de l'époque des invasions et des couvents (zâviye), dans *Vakıflar Dergisi II*, Ankara 1942, pp. 59–65.
Barthold (W.), *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, adaptation française par Mme A. Donskis, Paris 1945.
——, Istorija kul'turnoj žižni Turkestana, dans *Sočenenija*, II (I), Moscou 1963.
——, « Xakim Ata », dans *Sočenenija*, II (I), Moscou 1964.
——, Dvenadcat' lekcii po istorii tureckix narodov Sredneij Azii, dans *Sočenenija* V, Moscou 1968.
Basilov (V.), *Kul't svjatyx v Islame*, Moscou 1970 (éd. Mysl').
——, *Izbranniki duxov*, Moscou 1984.
——, Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan, dans *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, Istanbul, 23–28 Eylûl 1985, Tebligler I, Istanbul 1986, pp. 119–128.
——, Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan, dans *Journal of the Institute of Moslem Minority Affairs*, vol. 8/1, janvier 1987, pp. 7–17.
——, *Nomads of Eurasia* (édité par Vladimir N. Basilov), Natural History Museum of Los Angeles County and University of Washington Press, Seattle and London 1989.
——, *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazaxstana*, Moscou 1992 (éd. Nauka).
Basilov (W.N.), *Das Schamantum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstan*, traduit du russe pas Reinhold Schletzer, Berlin 1995 (Mittelasiatische Studien, Band I).

Basilov (V.N.), Honour groups in traditional Turkmenian society, dans *Islam in tribal societies*, ed. by Akbar S. Ahmed and David M. Hart, London-Boston, Melbourne and Henley (Routledge and Kegan, Paul, pp. 220–243).

Bausani (Alessandro), *Storia della Litteratura Persiana*, Milan 1960.

Bayram (Mikâil), *Ahi Evran ve Ahi teşkilâtının kuruluşu*, Konya 1991.

Bayramoğlu (Fuat), *Haci Bayram Veli, yaşamı-soyu-vakfi*, Ankara 1983 (TTK), 2 vol.

Bayri (Hâlid), *Vîrânî—Hayatı ve eserleri*, Istanbul 1959.

Bazin (Louis), *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, Paris 1978 (2è éd. revue et corrigée).

——, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, (thèse présentée à l'Université de Paris III : 2 décembre 1972), Université de Lille 1974 (service de reproduction des thèses).

——, « Turcs et Sogdiens » : les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie), dans *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris 1975 (Société de Linguistique).

——, Un concept chamanique « Altaïque » : *Sur*, force psychique, dans *Turcica* XIX, 1987, pp. 215–223.

——, Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïgours, dans *Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica* XXI–XXIII, 1991, pp. 23–28.

——, Etat des discussions sur la pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en milieu turc, dans *Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen, Res Orientalia* VI, Bures-sur-Yvette 1994, pp. 229–239.

Bektachiyya, Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant du Hadji Bektach, réunis par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Istanbul 1995 (éd. Isis).

Beldiceanu (Nicoara), *Les Actes des premiers Sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale de Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II de Fonds Turc ancien 39*, Paris-La Haye 1960.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Recherches sur les Actes des règnes des sultans Osman, Orhan et Murad I, Acta Historica* VII, Munich 1967.

——, Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XVè–XVIè siècles), dans WZKM, vol. 81, Vienne 1991.

——, Seyyid Ali Sultan d'après les registres ottomans. L'installation de l'Islam hétérodoxe en Thrace, dans *Halcyon Days in Crete*, II, Institute for Mediterranean Studies, Rethymnon 1996.

Beldiceanu-Steinherr (Irène) et Bacqué-Grammont (J.L.), A propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie Centrale aux XVIè et XVIIè siècles, dans *Archivum Ottomanicum*, tome VII, Wiesbaden 1982, pp. 71–115.

Benekay (Yahya), *Yaşayan Alevilik—röportaj—Kızılbaşlar arasında*, Istanbul 1967.

Bennigsen (Alexandre), Les Tarikats en Asie Centrale, dans *Les ordres mystiques dans l'Islam—cheminements et situation actuelle*, E.P.H.E. Sciences Sociales, Paris 1986.

Benveniste (Emile), Le Dieu Ohrmazd et le Démon Albastı, J.A., CCVLVIII, 1960, fsc. I, pp. 65–74.

Beyhanî, *Divan*, publié par Nejat Birdoğan, Istanbul 1972.

Biès (Jean), Chamanisme et Littérature, dans *Cahiers de L'Herne : Mircea Eliade*, Paris 1988, pp. 255–260.

Bilici (Faruk), Alevisme et Bektachisme, alliés naturels de la laïcité, dans *Islam et laïcité* (dir. Michel Bozdemir), L'Harmattan, Paris 1996, pp. 281–298.

Birdoğan (Nejat), *Anadolu'num gizli kültürü : Alevîlik*, Hamburg 1990 (Hamburg Alevi Kültür Merkezi yayınlar).

—— (Nejat), *Alevilerin büyük hükümdarı : Şah Ismail Hatai*, Istanbul 1991.

—— (Nejat), *Anadolu ve Balkanlarda Alevi yerleşmesi—Ocaklar—Dedeler—Soyağaçları*, Istanbul 1992.

Birge (John Kingsley), *The Bektashi Order of Dervishes*, London and Hartford, Conn. 1937.

Bombaci (Alessio), *Histoire de la Littérature Turque*, trad. Irène Mélikoff, Paris 1968.

Bozkurt (Fuat), *Aleviliğin toplumsal boyutları*, Istanbul 1990.

Braudel (Fernand), *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, 2 vol. Paris 1966 (5è éd.)
Bruinessen (Martin van), *Agha, Shaikh and State—on the social and political organization of Kurdistan*, thèse soutenue à l'université d'Utrecht le 6 octobre 1978.
——, Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall, dans *Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica* XXI–XXIII, 1991, pp. 55–69.
——, When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak. Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran district, dans *Bektachiyya—Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul 1995 (éd. Isis), pp. 117–138.
Bumke (Peter J.), Kizilbaş-Kurden in Dersim (Tünceli, Türkei). Marginalität und Häresie, *Anthropos 74*, 1979, pp. 530–548.
——, The Kurdish Alevis--Bounderies and perceptions, dans *Bektachiyya*, pp. 111–116.
Cahen (Claude), Première pénétration turque en Asie Mineure, dans *Byzantion*, XVIII, 1948.
——, Les tribus turques d'Asie Occidentale pendant la période seldjoucide, WZKM, LI, 1948–1952, pp. 180–184.
——, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane au Moyen Age, dans *Arabica* V et VI, 1958–1959, Leiden 1959.
——, *Pre-Ottoman Turkey—A general survey of the material and spiritual culture and history*, London 1968.
——, Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres, *Turcica* I, 1969.
——, Le problème du Shî'isme dans l'Asie Mineure Turque Pré-Ottomane, dans *Le Shî'isme Imamite*—Colloque de l'Université de Strasbourg (6–9 mai 1968), Paris 1970, pp. 115–129.
——, *Turcobyzantina et Oriens Christiana*, Variorum reprints, Londres 1974.
——, La Turquie *Pré-Ottomane*, Varia Turcica VII, IFEA, Istanbul 1988.
Cahen (Claude), article *Baba'î*, dans EI².
Calmard, Jean, Les Rituels Shiites et le Pouvoir : L'imposition du shiisme safavide : eulogies et maledictions canoniques, dans *Etudes Safavides*, Bibliotheque Iranienne 39, pp. 109–150. Institut Français de Recherche, Paris-Téhéran 1993.
——, Shi'i Rituals and Power. II. The Consolidation of Safavid Shi'ism : Folklore and Popular Religion, dans Safavid Studies, Charles Melville ed., Cambridge 1996, pp. 139–190. Pembroke Papers 4 (1996).
Choublier (M.), Les Bektachis et la Roumélie, REI, I, 1927, pp. 427–435.
Conybeare (Fred C.), *The Key of Truth—a manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford 1898 (Clarendon Press).
Cook (M.A.), *Population Pressure in rural Anatolia—1450–1600*, Oxford University Press, London 1972 (London Oriental Series, vol. 27).
Cuinet (Victor), *La Turquie d'Asie—Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province d'Asie Mineure*, 4 vol. Paris 1890–1892.
Cumont (Franz), Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens, *Compte-rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, année 1942, pp. 283–300.
Çağatay (Neşet), *Bir Türk Kurumu olan Ahilik*, Ankara 1974.
Çamuroğlu (Reha), *Tarih, heterodoksi ve Babailer*, Istanbul 1990 (1è éd.), Istanbul 1992 (2è éd.).
Dauvillier (Jean), Guillaume de Rubrouch et les communautés chaldéennes d'Asie Centrale au Moyen Age, dans *L'Orient Syrien*, II, fasc. 3, Paris 1957, pp. 223–242.
Davey (Richard), *The Sultan and his subjects*, 2 vol., New York 1897.
De Jong (Frederick), The Takiya of 'Abdallah al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultan) in Cairo, *Turcica* XIII, 1981, pp. 242–260.
——, *The Iconography of Bektashism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictoral art*, Manuscripts of the Middle East, vol. 4, Leiden 1989, pp. 7–30.

——, Problems concerning the origins of the Qizilbas in Bulgaria : Remnants of the Safaviyya ? dans *Convegno sul tema : La Shî'a nell Imperio Ottomano*, Rome 15 avril 1991, Rome 1993, pp. 203–215 (Academia Nazionale dei Lincei, 25).
Deny (Jean), *Grammaire de la Langue Turque*, Paris 1920.
——, 70–72 chez les Turcs, dans *Mélanges Louis Massignon* I, Damas 1956, pp. 395–416.
Derleme Sözlüğü, TDK Ankara 1963–1979.
Dierl (Anton Joseph), *Geschichte und Lehre des anatolische Alevismus-Bektaşismus*, Frankfurt 1985.
Dumont (Paul), La Turquie dans les Archives du Grand Orient de France : les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX[ème] siècle à la veille de la Première Guerre Mondiale, dans *Economie et Société dans l'Empire Ottoman (Colloques Internationaux du CNRS)*, Paris 1983, pp. 171–201.
——, Le poids de l'Alevisme dans la Turquie d'aujourd'hui, dans *Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica* XXI–XXIII, 1991, pp. 155–172.
Dumont (Paul) et Saint-Laurent (Béatrice), Le complexe du Tekke Bektaşi de Merdivenköy, dans *Anatolia Moderna II—Derviches et cimetières Ottomans*, IFEA 1991.
Eberhard (Elke), *Osmanische Polemik gegen die Safwiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg im Breisgau 1970 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 3).
Ebüzziya Tevfik, *Farmasonluk : « Mecmua-i Ebüzziya »*, 18 Cemaziyülahir 1329 (1913–1914).
Efendiev (Oktaj), Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat Safavide, *Turcica* VI, 1975, pp. 24–33.
——, *Azerbajdžanskoe Gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*, Baku 1981.
Elâhî (Bahram), *La Voie de la Perfection. L'enseignement secret d'un maître kurde en Iran*, Paris 1976.
——, *The Ostaad*—translation of some writings of Bahram Elâhî (The Society for Islamic and Eastern Mysticism), Salt Lake City, Utah 1978.
Eliade (Mircea), *Le Yoga—Immortalité et Liberté*, Paris 1954.
——, *Forgerons et Alchimistes*, Paris 1956.
——, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (2[e] éd.).
——, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1975.
——, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1983.
Erdal (Mahmut), *Yine dertli dertli iniliyorsun—Ozanlar—Öykü ve şiirler*, Ankara 1995.
Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Bektaşi Şairleri ve nefesleri*, cilt 1–2, Istanbul 1955 (2[e] éd.).
——, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi şairleri ve nefesleri—XIXuncu asırdan beri*, cilt 3, Istanbul 1956 (2[e] éd.).
Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Hatâyî Divanı : Şah Ismail Safevî*, Istanbul 1956.
Erişen (Ihsan Mesut) et Samancıgil (Kemal), *Haci Bektaş Veli—Bektaşilik ve Alevilik Tarihi*, Istanbul 1966.
Eröz (Mehmet), *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara 1976 (1[e] éd.) ; Ankara 1990 (2[e] éd.) (Kültür Bakanlığı yayınları, 1234).
Erseven (Ilhan Cem), *Alevilerde Semah*, Ankara 1990.
Eyice (Semavi), Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi, *Belleten*, 124, 1961, pp. 552–600.
——, Ilk Osmanlı devrinin Dinî-Içtimaî bir müessesesi : Zaviyeler ve Zaviye-Camiler, dans *Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası*, XXIII, 1962–1963, pp. 3–80.
Eyuboğlu (Ismet Zeki), *Bütun yönleriyle Haci Bektaş Veli (yaşamı, düşünceleri, çevresi, etkisi)* ; Istanbul 1989.
——, *Bütün yönleriyle Bektaşilik*, Istanbul 1990.
Fahd (Toufy), article *Djafr*, dans E.I.[2]
Faroqhi (Suraiya), The Tekke of Haci Bektaş : social position and economic activities, dans *Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, pp. 183–208.
——, Agricultural activities in a Bektashi Center : the Tekke of Kizil Deli 1750–1850, dans *Südost-Forschungen*, XXXV, 1976, pp. 69–96.

——, Bektaschiklöster in Anatolien von 1826—Fragestellungen und Quellen Problem, *Der Islam* 53, 1976, pp. 28–69.
——, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, WZKM, II, Vienne 1981.
——, Conflict, accomodation and long-term survival. The Bektashi Order and the Ottoman State (sixteenth–seventeenth centuries), dans *Bektachiyya*, Istanbul 1995, pp. 71–184.
——, The Bektashis—a report on current research, dans *Bektachiyya*, Istanbul 1995, pp. 9–28.
Fekete (Lajos), Gül-Baba et le bektaşi dergâh de Buda, dans *Acta Orientalia Hungarica* 4, 1–3, 1954, pp. 1–18.
Figlali (Ethem Ruhi), *Türkiye'de Alevilik-Bektayşlik*, Istanbul 1990.
Fırat (M. Şerif), *Doğu Illeri ve Varto tarihi*, Ankara 1970 (3è éd.).
Firişteoğlu—Firiştä-zâdä, I.A. (article non signé).
Friedlander (I.), *Die Chadirlegende und die Alexander Sage*, Leipzig 1913.
Furlani (Giuseppe), *Testi religiosi di Yezidi*, Bologne 1930.
Gandjei (Tourkhan), *Il canzoniere di Şah Isma'il-Hatâ'î*, Naples 1959.
Garsoian (Nina), *The Paulician heresy—a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provincies of the Byzantine Empire*, The Hague-Paris 1967.
Ginsbourg (Carlo), *Le Sabbat des Sorcières*, Paris 1992.
Glassen (Erika), *Die frühen Safawiden nach Qâzî Ahmad Qumî*, Freiburg im Breisgau 1970 (Islamkundliche Untersuchungen, Band V).
Gökalp (Altan), *Têtes rouges et bouches noires—Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris 1980.
——, Les Alevî, dans *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et Laïcité*, dir. Stéphane Yerasimos, éd. Autrement, Série Monde, H.S., N°76, sept. 1994, pp. 112–125.
Gölpınarlı (Abdülbâki) et Boratav (Pertev N.), *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943.
——, Les organisations de la Futuvvet dans les pays musumans et turcs et leurs origines, dans *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, XI, Istanbul 1953, pp. 5–49.
——, *Mevlâna Celâleddin—Hayatı, felsefesi, eserleri*, Istanbul 1952 (2è éd.).
——, Islam ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları, dans *Istanbul Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası*, XI, Istanbul 1953, pp. 3–354.
——, Burgâzî ve « Futûvvet-nâmesi », *Istanbul Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası*, XV, Ekim 1953–Temmuz 1954, Istanbul 1955, pp. 76–153.
——, Şeyh Seyyid Gaybioğlu Şeyh Seyyid Hüseynin Fütüvvetnâmesi, *Istanbul Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası*, XVII, Istanbul 1960, pp. 27–72.
——, « Futûvvet-Nâme-i Sultânî » ve Fütüvvet hakkında bâzı notlar, *Istanbul Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası*, XVII, Istanbul 1960, pp. 127–155.
——, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961.
——, *Alevi-Bektaşi nefesleri*, Istanbul 1963.
——, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, Istanbul 1969.
——, *Hurûfilik metinleri kataloğu*, Ankara 1973.
——, *Tasavvuftan dilimize geçen deyimleri ve atasözleri*, Istanbul 1977.
Goodenough (Erwin R.), *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, VIII, New York 1958.
Gordlevskij (V.A.), *Gosudarstvo Sel'džukidov Maloj Azii*, Izbrannye Sočinenija I, Moscou 1960.
——, *Vnutrennee sostojanie Turcii vo vtoroj polovine XVI v. Značenie dokumentov izdannyx Axmedom Refikom*, Izbrannye Sočinenija III, Moscou 1962, pp. 198–224 (pp. 213–216 : Išyki, ix evoljucija—ot brodjazničestva k osedanija v tekke).
Grenard (M.F.), *Une secte religieuse d'Asie Mineure—les Kyzyl Bâchs, J.A.*, 10, série 3, 1904.
Gross (Erich), *Das Vilâyet-Nâme des Haggi Bektasch*, Leipzig 1927.
Gülvahaboğlu (Adil), *Haci Bektaş Veli—lâik-ulusal kültür*, Ankara (sans date).
Güzel (Abdurrahman), *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981.
——, *Kaygusuz Abdal'in Mensur eserleri*, Ankara 1983.

Haci Bektaş Turizm Dernegi, Haci Bektaş Veli—bildiriler, denemeler, açıkoturum, Ankara 1977.
Harabî, Divan, Ankara 1959.
Hasluck (F.W.), *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol. Oxford 1929 (Clarendon Press).
Heissig (W.), *Les religions du Tibet et de la Mongolie* (avec G. Tucci pour le Tibet), Paris 1973.
Heissig (W.A.), *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Düsseldorf-Köln 1981.
Huart (Cl.), *Textes relatifs à la secte des Houroufis*, Gibb Memorial Series IX, Leiden-London 1909.
Husseinov (Rauf), Les sources syriaques sur les croyances et les moeurs des Oğuz du VI[ème] au XII[ème] siècle, *Turcica* VIII/I, 1976, pp. 21–27.
Ilgürd (Mucteba), article *Yeniçeriler* dans I.A.
Inalcık (Halil), *The Ottoman Empire—The Classical Age 1300–1600*, New York-Washington 1973.
——, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire—Essays on economy and society*, Bloomington 1987 (Indiana University-Turkish studies, and Turkish ministry of Culture, vol. IX).
——, Dervish and Sultan : an analysis of the Othman Baba Vilâyetnâmesi, dans *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington 1992, pp. 19–36.
Inan (Abdülkadir), *Tarihte ve bugün Şamanizm—materyaller ve araştırmalar*, Ankara 1954 (TTK).
Ipşiroğlu (M.S.) et Eyuboğlu (S.), *Fatih albumuna bir bakış—Sur l'Album du Conquérant*, Istanbul 1955 (Ist. Univ. Edebiyat Fak. yayınlar).
Ivanow (V.), *TheTruth-Worshippers of Kurdistan—Ahl-i Haqq texts*, Leiden 1953.
Jacob (G.), *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin 1908 (Türkische Bibliotek, Bd. 9).
Jacob (Georg), Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* XXIV, München 1909.
——, *Die Bektaschijje*, München 1909.
Jahn (Karl), *Die Geschichte der Oguzen des Rasid-al-dîn*, Vienne 1969.
Jansky (Herbert), *Der Bektaşi Dichter Edib Harabi—Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Bektaşi Dichtung*, WZKM 56, I, 1960, pp. 87–98.
Jones (Hans), *La religion gnostique*, Paris 1978.
Jusifov (Halil), (sous la direction de), *Nesimi (Imadeddin), Seçilmis eserleri*, Baku 1985.
Karamağaralı (Beyhan), *Muhammed Siyah Kalem'e atfedilen Minyatürler*, Ankara 1984 (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, N°573).
Karmay (S.G.), Les Dieux des terroirs et les genévriers : un rituel tibétain de purification, J.A., vol. 283, N°1, 1995, pp. 161–207.
Kehl-Bodrogi (Krisztina), *Die Kızılbaş/Aleviten—Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988 (Islamkundliche Untersuchungen 126).
Kieser (Hans Lukas), L'Alevisme kurde, dans *Peuples méditerranéens* N°68–69, juillet–décembre 1994, Paris, pp. 57–76.
Kissling (Hans-Joachim), *Dissertationes Orientales et Balcanicae collectae I : Das Derwischtum*, München 1986.
Kitsikis (Dimitri), *L'Empire Ottoman*, Paris 1985 (P.U.F., Que sais-je).
Köprülü (Fuat), Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure, dans *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions Paris 1923*, Paris 1926.
——, *Influence du Chamanisme sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929.
——, article *Bektaş*, dans I.A.
——, article *Ahmed Yesevi*, dans I.A.
——, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935 (1[è] éd.), Philadelphia, Pennsylvania 1978 (2[è] éd.), Porcupine Press.

——, article *Abdal* dans *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul 1935, pp. 23–56.
——, *Abdal Musa* dans *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul 1935, fasc. I ; réédité dans Orhan F. Köprülü, *Köprülü'nün edebî ve fikrî makalelerinden seçmeler*, Istanbul 1972, pp. 109–123.
——, Anadolu'da Islâmiyet, dans *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* IV–VI (1338–1340) (1922–1924).
——, Orta Asya Türk Dervişliği hakkında notlar, dans *Türkiyat Mecmuası* XIV, 1964, pp. 259–262.
——, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara 1966 (2ᵉ éd.).
Köprülü (Orhan F.), *Köprülü'nün edebi ve fikrî makalelerinden seçmeler*, Istanbul 1972.
Kraus (P.) et Plesner (M.), *Djâbir b. Hayyân* dans E.I.²
Kraus (Paul), *Jâbir ibn Hayyân : contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Le Caire 1942.
Kreiser (Klaus), Bektaşi-Miszellen dans *Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica* XXI–XXIII, 1991, pp. 115–132.
Kulizade (Z.), *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdžane*, Baku 1970.
Kutsi (Tahir), *Dadaloğlu*, Istanbul 1974.
Kürkçüoğlu (Kemal Edib), *Seyyid Nesimî Divanından seçmeler*, Ankara 1985.
Laurent (J.), Des Grecs aux Croisés—Etude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098, dans *Byzantion* I, 1924, pp. 367–449.
Lescot (Roger), *Enquête sur les Yezidis de Syrie et de Djebel Sandjar*, Beyrouth 1938 (Mémoires de l'Institut de Damas V).
Lièvre (Viviane) et Loude (Jean-Yves), *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan : des montagnards polythéistes face à l'Islam*, Paris-Lyon 1990 (éd. du CNRS).
Malov (S.E.), *Pamjatniki drevne-tjurskoj pis'mennosti*, Moscou-Léningrad 1951.
Mantran (Robert) (sous la direction de), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1989.
——, *Histoire d'Istanbul*, Paris 1996.
Massé (Henri), *L'Islam*, Paris 1996 (9ᵉ éd.).
Massignon (Louis), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
——, Salmân Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien, dans *Opera Minora* I, Beirut 1963 pp. 443–483.
——, La « Futuwwa » ou « Pacte d'Honneur artisanal » entre les travailleurs musulmans au Moyen Age, dans *Opera Minora* I, Beirut 1963, pp. 396–421.
——, La légende de Hallacé Mansur en pays turc, dans *Opera Minora* II, Beirut 1963.
——, Al-Halladj, le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yezidis, dans *Opera Minora* II, Beirut 1963, pp. 18–28.
——, Note sur le thème archétype templier de la « Vengeance de Jacques de Molay », *Opera Minora* III, Beirut 1968, pp. 663–666.
Mélikoff (Irène), *Le Destân d'Umur Pacha* (*Düstûrnâme-i Enverî*), Paris 1954.
——, *La Geste de Melik Danişmend—étude critique du Danişmendnâme*, 2 vol., Paris 1960 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Inst. Fr. d'Archéologie d'Istanbul, X et XI).
——, *Abû Muslim, le « Porte-Hache » du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.
——, Abu Muslim, patron des Akhis, dans *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses (München 28 August bis 4 September 1957)*, Wiesbaden 1959, pp. 419–421, et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 35–40.
——, Notes Turco-Caucasiennes : Bâbek le Hurramî et Seyyid Battâl, dans *Bedi Kartlisa—Etudes géorgiennes et caucasiennes*, vol. XIII–XIV, Paris 1962, pp. 72–81 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 1–11.
——, Le Rituel du Helvâ—Recherches sur une coutume des corporations de métiers dans la Turquie médiévale, dans *Der Islam*, vol. 39, 196, pp. 180–191 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 85–95.

——, Le Drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque, R.E.I. 1966, Paris 1967, pp. 133–148 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 41–55.
——, Gazi Melik Danişmend et la conquête de Sivas, dans *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* N°4, Ankara 1973, pp. 187–195 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 25–33.
——, Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna, dans *Actes du Premier Séminaire International de Mevlâna*, Ankara 1973 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 201–206.
——, Le Problème Kızılbaş dans *Turcica* VI, 1975, pp. 49–67.
——, Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie Centrale, dans *Quand le crible était dans la paille—Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris 1973, pp. 273–280 ; et aussi *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 89–93.
——, Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis, dans *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Paris 1980, pp. 149–157.
——, Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alevi, dans *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples 1982, pp. 379–395.
——, L'Islam hétérodoxe en Anatolie, dans *Turcica* XIV, 1982, pp. 142–154 ; et aussi *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 61–72.
——, L'Ordre des Bektachis après 1826, dans *Turcica* XV, 1983, pp. 155–178 ; et aussi *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 73–87.
——, Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien, dans *Turcica* XX, 1988, pp. 7–18.
——, Les fondements de l'Alevisme, dans *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 11–28.
——, Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie, dans *Mélanges offerts à Louis Bazin, Varia Turcica* XIX, Paris 1992, pp. 219–225 (L'Harmattan).
——, *Sur les Traces du Soufisme Turc ; Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul 1992 (Analecta Isisiana III).
——, Recherche sur une coutume des Alevis : « Musahib » « Frère de l'Au-delà », dans *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 95–103 ; et aussi *Bektachiyya*, pp. 75–83.
——, *Uyur idik uyardılar. Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*, Istanbul 1993 (1[è] éd.) ; Istanbul 1994 (2[e] éd.).
——, Qui était Sarı Saltık ? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltuknâme, dans *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, edited by Colin Heyward and Colin Imber, Istanbul 1994, pp. 231–238 ; et aussi *De l'Epopée au Mythe*, pp. 57–63.
——, Un document Akhi du XIII[ème] siècle, dans *Itinéraires d'Orient, Hommage à Claude Cahen, Res Orientalia*, VI, 1994, pp. 263–275.
——, *De l'Epopée au Mythe Itinéraire turcologique*, Istanbul 1995 (Analecta Isisiana XV).
——, Poètes Bektachis modernes : spiritualité et progressisme, dans *De l'Epopée au Mythe*, Istanbul 1995, pp. 125–133.
——, Esprit de tolérance et supra-confessionnalisme dans la poésie populaire turque, dans *De l'Epopée au Mythe*, pp. 135–143.
——, La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie, dans *Sur les Traces du Soufisme Turc*, pp. 105–113 ; et aussi *Bektachiyya*, pp. 401–409.
——, From God of Heaven to King of Men : popular Islam among Turkic tribes from Central Asia to Anatolia, dans *Religion, State and Society*, vol. 24, N°2, 1996.
Memmedov (Aziz Aga), *Şah Ismajyl Hatai, eserleri* I, Baku 1966 (en caractères arabes) ; II, Baku 1973 (en caractères arabes) ; I, Baku 1975 (en caractères cyrilliques) ; II, Baku 1976 (en caracères cyrilliques).
Meyerhof (Max), article *Hachich* dans E.I.[1]
Mikov (Ljubomir), Simbolika na Tchislata v izkustvoto na balgarskite aliani, *Problemi na izkustvoto*, Sofia 1996, 3, pp. 44–53.
Minorsky (V.), article *Ahl-è Hakk* dans E.I.[2]
——, Notes sur la secte des Ahl-è Haqq, dans *Revue du Monde Musulman* XI, 1920, pp. 20–97.

——, The Poetry of Shah Isma'il I, BSOAS, X, 1939–1942, pp. 1007a–1053a.
——, Jihan-Shah Qarakoyunlu and his Poetry, BSOAS, 1954, XVI/2, pp. 271–297.
——, Un poème Ahl-i Haqq en Turk, dans *Westöstlichen Abhandlungen. Etudes en l'honneur de K. Tschudi*, Wiesbaden 1954, pp. 258–262.
Mir-Hosseini (Ziba), Redefining the Truth : Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran, dans *British Journal of the Middle Eastern Studies*, vol. 21, N°2, 1994, pp. 211–228.
——, Faith, Ritual and Culture among the Ahl-è Haqq of Southern Kurdistan, dans *Kreyenbroek (P.), Kurdish Cultural Identity*, London 1995.
Mokri (M.), *Shah-Nama-yè Haqiqat. Le Livre des Rois de Vérité. Histoire traditionnelle des Ahl-è Haqq*, Téhéran 1966.
——, *L'Esotérisme kurde*, Paris 1966.
——, L'Idée de l'Incarnation chez les Ahl-i Haqq, dans *Contribution scientifique aux Etudes Iraniennes*, Paris 1970, pp. 175–180.
——, La Naissance du Monde chez les Kurdes Ahl-è Haqq, dans *Contribution scientifique aux Etudes Iraniennes*, Paris 1970, pp. 181–195.
——, L'Arménie dans le folklore kurde, dans *Contribution scientifique aux Etudes Iraniennes*, Paris 1970, pp. 101–132.
Molé (Marian), La Kubrawiya entre Sunnisme et Chiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire, R.E.I., XXIX, 1961, pp. 61–142.
Müller (Klaus E.), *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden 1967.
Naci Kasım, *Pir Sultan Abdal, Hayatı ve şiirleri*, Istanbul 1970.
Nasr (Seyyid Hossein), Le Shî'isme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques, dans *Le Shî'isme Imamite*, Paris 1970, pp. 215–233 (P.U.F.).
Nassimi (Imadessin), *Poésies*, trad. française par Alexandre Karlovski, Moscou 1973.
——, *Magaleler Medjmuesi*, édité par M. Gülüzade et S. Husejnova, Baku 1973.
——, *Megaleler Medjmuesi*, Baku 1973 (Azerbajdzan SSR Elmler Akademijasy).
Norton (John David), The Development of the annual festival of Haci Bektaş 1964–1985, dans *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul 1995 pp. 191–200.
Noury (Djelal), *Le Diable promu Dieu—essai sur le Yezidisme*, Constantinople 1910.
Noyan (Bedri), *Hacibektaş'ta Pîrevi ve diğer ziyaret yerleri*, Izmir 1965.
——, *Bektaşîlik Alevîlik ne dir*, Ankara 1985.
——, (sous la direction de), *Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı*, çevirilen ve basıma hazırlayan Doç. Bedri Noyan, Göztepe/Istanbul 1988 (Merdivenköy Şah Kulu Sultan Külliyesini koruma onarma ve yaşatma derneği).
Nûr Alî Shâh Elâmi, *L'Esotérisme kurde*. Traduction et commentaire par Mohammed Mokri, Paris 1966.
Ocak (A. Yaşar), *Bektaşi Menâkibnâmelerinde Islam öncesi Inanç Motifleri*, Istanbul 1983.
——, *Türk Halk Inançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara 1984.
——, *Islam-Türk Inançlarında Hizir yahut Hizir-Ilyas kültü*, Ankara 1985 (Türk Kültürünü arastirma Enstitüsü), N°54.
——, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle*, Ankara 1989 (TTK, série VII, N°99).
——, Alevilik ve Bektaşilik hakkında son yayınlar üzerinde genel bir bakış ve bazı gerçekler, dans *Tarih ve Toplum N°91* (*Temmuz 1991*), pp. 20–25 ; Tarih ve Toplum N°92 (Ağustos 1991), pp. 115–126.
——, *Osmanlı Imparatorluğunda Marjinal Sûfiligi : Kalenderîler* (*XIV–XVII yüzyıllar*), Ankara 1992.
Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler Isyanı*, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı, yahut Anadolu'da Islâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, 2e éd. Istanbul 1996.
Odyakmaz (Nevzad), *Bektaşilik-Mevlevilik-Masonluk*, Istanbul 1988.
Otyam (Fikret), *Hû Dost*, Istanbul 1995 (3e éd.).

Oytan (Tevfik), *Bektaşiliğin içyüzü*, Istanbul 1970 (6è éd.), vol. I, Istanbul 1995 (4è éd.), vol. II Istanbul 1956 (2è éd.).
Ögel (Bahaeddin), *Türk mitolojisi. Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar*, Ankara 1971 (TTK).
Önder (Mehmet), Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien, dans WZKM LV, 1959, pp. 84–88.
Öz (Baki), *Kurtuluş savaşında Alevi-Bektaşiler*, Istanbul 1989.
Özbayrı (Kemal), *Tahtacılar ve Yörükler*, Paris 1972 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Inst. Franç. d'Archéologie d'Istanbul, XXIII).
Özkırımlı (Attila), *Alevîlik-Bektaşilik ve edebiyatı*, Istanbul 1985.
——, *Toplumsal bir başkaldırının ideolojisi : Alevîlik-Bektaşilik*, Istanbul 1990.
——, *Tarih içinde Türk edebiyatı*, Ankara 1995.
Özmen, Ismail, *Alevi-Bektaşi : Şiizleri Antolojisi*, Ankara 1995, 5 vol.
Öztelli (Cahit), *On yedinci yüzyılda Tekke Şairi : Kul Nesimî*, Ankara 1969.
——, *Pir Sultan Abdal*, Istanbul 1971.
——, *Bektaşi Gülleri : Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Istanbul 1973.
——, *Üç kahraman şairi : Köroğlu, Dadaloğlu, Kuloğlu*, Istanbul 1974.
Öztürk (Yaşar Nuri), *Tarih boyunca Bektaşilik*, Istanbul 1990.
Papoulia (Basilike D.), *Ursprung und Wesen der « Knabenlese » im Osmanische Reich*, München 1963.
Popovic (Alexandre) et Veinstein (Gilles) (sous la direction de), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui.* Paris, 1996.
Puech (Henri-Charles), *Le Manichéisme : son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.
——, *Sur le Manichéisme*, Paris 1979.
Radloff (W.), *Opyt slovorja Tjurkskix narečii*, Saint-Petersbourg 1905.
Ramsaur (E.), The Bektashi Dervishes and the Young Turks, dans *The Moslem World* XXXII, Janv. 1942, pp. 7–14.
——, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Beirut 1965 (2è éd.).
Redhouse, *Turkish-English Dictionary*, Istanbul 1968 (rééd.).
Roux (Jean-Paul), *La Mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris 1963.
——, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris 1970 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Inst. Franç. d'Istanbul, XXIV).
——, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984.
Sertoğlu (Murat), *Evliyalar evliyası Hünkâr Haci-Bektaş-i Veli*, 2 vol. Istanbul 1966.
Shaw (Stanford J.), *History of the Ottoman Empire and modern Turkey. Vol. I : Empire of the Gazis. The rise and decline of the Ottoman Empire (1280–1808)*, Cambridge University Press, 1976.
——, and Shaw (Ezel Kural), *History of the Ottoman Empire and modern Turkey. Vol. II : Reform, Revolution and Republic. The rise of modern Turkey (1808–1975)*, Cambridge University Press, 1977.
Sohrweide (A.), Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert, *Der Islam* 41, 1965, pp. 95–223.
Soykut (Refik H.), *Orta Yol : Ahilik*, Ankara 1971.
——, *Ahi Evran*, Ankara 1976.
Soysal (Ilhami), *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, Istanbul 1978.
Steingass (F.), *Persian-English Dictionary*, London 1892 ; 3è éd. 1947.
Sunar (Cavit), *Melâmilik ve Bektaşilik*, Ankara 1975.
Sümer (Faruk), Agaç Eriler, dans *Belleten* XXVI, 1962.
——, Anadolu'da Moğollar, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I, 1969, Ankara 1970 (TTK Basımevi).
——, *Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri-Boy teşkilâtı—Destanları*, Istanbul 1992 (4è éd.).
——, *Safevî Devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah Ismail ile Helefleri ve Anadolu Türkleri)*, Ankara 1992 (TTK yayınları, VII, N°128).

Svolopoulos (Constantin), L'initiation de Mourad V à la Franc-Maçonnerie par Cl. Scalieri : aux origines du mouvement libéral en Turquie, dans *Balkan Studies* vol. 21, N°2, 1980, pp. 441–457.

Şehsuvaroğlu (Bedi N.), Türkiye Masonluk tarihine bir bakış, dans *Türk yükseltme cemiyeti ideal kolu XXV. Kurtuluş yıldönümü hatırası*, Istanbul 1964.

——, *Dinlerde ve Tarikatlarda sembolizm—Remizler (Antik doğu medeniyetlerinde, eski şark dinlerinde, Fütüvvet ehlinde, Islâmiyette, Ahilerde, Bektaşilik ve diğer Tarikatlarda Masonluk)*, Istanbul 1973.

Şener (Cemal), *Alevilik üstüne ne dediler*, Istanbul 1990.

——, *Alevilik olayı : toplumsal bir başkaldırının kısa tarihçesi*, Istanbul (sans date).

Taeschner (Franz), article *Akhi* dans E.I.[2]

——, article *Akhi Ewrân* dans E.I.[2]

——, Der Antheil des Sufismus an der Formung des Futuwwa Ideals, dans *Der Islam* XXIV, Berlin et Leipzig 1937, pp. 43–74.

——, Islâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet) Teşkilâtı, dans *Ist. Üniv. Iktisat Fak. Mecmuası* XV, Istanbul 1955, pp. 1–32.

——, Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran der Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* XXXI, 3, Wiesbaden 1955.

——, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich und München 1979 (Die Bibliothek des Morgenlandes im Artemis Verlag).

Tansel (S.), *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969.

Tarama Sözlüğü, TDK, Ankara 1963–1977, 8 vol.

Tekindağ (Şihabeddin), Yeni kaynak ve vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in Iran seferi, *Istanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Defteri*, Mart 1967, Istanbul 1968.

Thomsen (V.), *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, Helsinfors 1896.

Thorning (H.), *Beiträge zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad al-Taufiq*, Berlin 1913.

Toğan (Zeki Velidi), *Umumî Türk tarihine giriş*, Istanbul 1946.

——, Sur l'origine des Safavides, dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas 1957, pp. 345–357 (Inst. Franç. de Damas).

——, *Oguz Destanı : Reşideddin Oğuznâmesi*, Istanbul 1972.

Tschudi (R.), *Das Vilayet-nâme des Hadschim Sultan* (texte et traduction allemande), Berlin 1914.

Turan (Osman), *Selçuklar zamanında Türkiye : Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071–1318)*, Istanbul 1971.

——, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi (Saltuklular, Mengücikler, Sökmenliler, Dilmaçoğulları ve Artukların siyasi tarihi ve medeniyetleri)*, Istanbul 1973.

Unat (Faik Reşit), *Hicrî tarihleri Milâdi tarihte çevirme kılavuzu*, Ankara 1974.

Vatin (Nicolas) et Zarcone (Thierry), Le Tekke Bektachi de Merdivenköy, dans *Anatolia Moderna II : Derviches et Cimetières Ottomans* (Bibl. de l'Inst. Franç. d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul XXXIV), Paris 1991, pp. 29–75.

Vorhoff (Karin), *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft : Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995 (Islamkundliche Untersuchungen 184).

Vryonis (Speros), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, 1971.

Werner (Ernst), *Buyük bir Devletin doğuşu—Osmanlılar (1300–1481)*, trad. de l'allemand par Esen (Orhan) et Üner (Yilmaz), Istanbul 1986.

Widengren (G.), *Les Religions de l'Iran*, trad. de l'allemand par C. Jospin, Paris 1968 (Payot).

Wikander (Stig), *Der Arische Männerbund—Studien zur Indo-Iranischen Sprach und Religions Geschichte*, Lund 1938.

Wittek (Paul), Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum, *Byzantion* XI, 1936, pp. 285–319.

——, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1939.
Woods (John), *The Akkuyunlu-Clan, Confederation—Empire. A study in 15th/9th century Turko-Iranian Politics*, Minneapolis and Chicago 1976 (Bibliotheca Islamica).
Wulzinger (Karl), Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens, dans *Beiträge zur Bauwissenschaft 1500–1580*, N°21, Berlin 1913.
Wünsche (A.), *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905.
Yaltkaya (Şerefeddin), article *Bedreddin Simavî* dans I.A.
Yaman (Mehmet), *Alevilik-inanç-edeb-erkân*, Istanbul 1994 (3è éd. ; 1è éd. 1993).
Yerasimos (Stéphane), *La fondation de Constantinople et de Ste Sophie d'après les traditions turques*, Paris 1990 (IFEA XXXI).
——, Enquête sur un héros : Yanko bin Madyan, le fondateur mythique de Constantinople, dans *Mélanges Louis Bazin, Varia Turcica* XIX, Istanbul 1992, pp. 213–217.
Yinanç (Mükrimin Halil), *Türkiye tarihi : Selçuklular devri*, Istanbul 144 (Ist. Üniv. yayınları N°240).
Young (Georges), *Constantinople depuis les origines jusqu'à nos jours* (traduit de l'anglais : Young (G.), *Constantinople*, 1925), Paris 1934.
Yüce (Kemal), *Saltıknâme'de tarihî, dinî ve efsanevî unsurlar*, Ankara 1987.
Yürükoğlu (R.), *Okunacak en büyük kitap Insandır : tarihte ve günümüzde Alevilik*, Istanbul 1990.
Zarcone (Thierry), Alevi et Bektaşi de Thrace Orientale : les tekke de Sarı Saltık à Babaeski et d'Aziz Baba à Harse, dans *Anatolia Moderna II : Derviches et Cimetières Ottomans*, 1996, pp. 201–208 (IFEA XXXIV).
——, Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alevis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace Orientale, *Anatolia Moderna* IV, Istanbul 1992, pp. 1–11, IFEA.
——, *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam : Riza Tevfik, penseur ottoman (1868–1949). Du Soufisme à la Confrérie*, Paris-Istanbul 1993 (IFEA XXXVII).
Zenghinis (Efstratios), *Le Bektachisme en Thrace occidentale : une contribution à l'histoire de la propagation de l'Islamisme en territoire grec* (en grec), Thessalonique 1988 (Institute for Balkan studies).
Zenker (T.F.), *Dictionnaire turc-arabe-persan*, Leipzig 1866.

INDEX

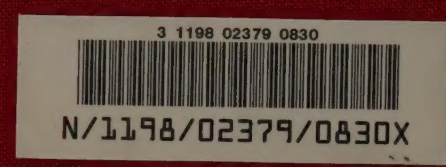
ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION

STUDIES AND TEXTS

1. Lev, Y. *State and Society in Fatimid Egypt.* 1991. ISBN 90 04 09344 3.
2. Crecelius, D. and ʿAbd al-Wahhab Bakr, trans. *Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt, 1688-1755.* Al-Durra al Musana fi Akhbar al-Kinana. 1991. ISBN 90 04 09408 3
3. Donzel, E. van (ed.). *An Arabian Princess Between Two Worlds.* Memoirs, Letters Home, Sequels to the Memoirs, Syrian Customs and Usages, by Sayyida Salme/Emily Ruete. 1993. ISBN 90 04 09615 9
4. Shatzmiller, M. *Labour in the Medieval Islamic World.* 1994. ISBN 90 04 09896 8
5. Morray, D. *An Ayyubid Notable and His World.* Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated with the City. 1994. ISBN 90 04 09956 5
6. Heidemann, S. *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261).* Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo. 1994. ISBN 90 04 10031 8
7. Behrens-Abouseif, D. *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule.* Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries). 1994. ISBN 90 04 09927 1
8. Elad, A. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship.* Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage. 1995. ISBN 90 04 10010 5
9. Clayer, N. *Mystiques, État et Société.* Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours. ISBN 90 04 10090 3
10. Levanoni, A. *A Turning Point in Mamluk History.* The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn (1310-1341). 1995. ISBN 90 04 10182 9
11. Essid, Y. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought.* 1995. ISBN 90 04 10079 2
12. Holt, P.M. *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290).* Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers. 1995. ISBN 90 04 10246 9
13. Lecker, M. *Muslims, Jews and Pagans.* Studies on Early Islamic Medina. 1995. ISBN 90 04 10247 7
14. Rabbat, N.O. *The Citadel of Cairo.* A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture. 1995. ISBN 90 04 10124 1
15. Lee, J.L. *The 'Ancient Supremacy'.* Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731-1901. 1996. ISBN 90 04 10399 6
16. Zaman, M.Q. *Religion and Politics under the Early ʿAbbasids.* The Emergence of the Proto-Sunnī Elite. 1997. ISBN 90 04 10678 2
17. Sato, T. *State and Rural Society in Medieval Islam.* Sultans, Muqtaʿs and Fallahun. 1997. ISBN 90 04 10649 9
18. Dadoyan, S.B. *The Fatimid Armenians.* Cultural and Political Interaction in the Near East. 1997. ISBN 90 04 10816 5
19. Malik, J. *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien.* Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow. 1997. ISBN 90 04 10703 7
20. Mélikoff, I. *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars.* Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie. 1998. ISBN 90 04 10954 4
21. Guo, L. *Early Mamluk Syrian Historiography.* Al-Yūnīnī's Dhayl Mirʾāt al-zamān. 2 vols. 1998. ISBN *(set)* 90 04 10818 1



3 1198 02379 0830
N/1198/02379/0830X


3 1198 02379 0830
N/1198/02379/0830X